SDX & HARVARD-YENCHING ACADEMIC LIBRARY



爱默生和中国

对个人主义的反思

钱满素著



生活·读书·新知三联书店

三联 ◉ 哈佛燕京学术丛书

爱默生和中国

——对个人主义的反思

爱默生是美国思想发展史上的中心人物。
他在19世纪上半叶提出的
超验主义观点体系，
代表了美国文化的精髓，
是了解美国精神的钥匙。
本书不仅全面把握了爱默生的思想，
而且还打开了
西方爱默生研究中一个几乎空白的领域，
即爱默生对儒学精神的取与舍。
从这点上说，
本书在国际美国学领域里
是一项有首创精神的成果。

作者由考察爱默生对儒学的取舍
进而对儒学传统
与西方的文化精神进行比较，
一方面指出了以个人为出发点的
美国文化精神的短与长，另方面，
通过从历史、哲学、文化、
社会、政治诸多领域
对“个人主义”观念进行
正反两方面的阐析，
引导读者对中国传统文化
进行全面反思和再认识。
思路锐敏新颖，立论鞭辟入里，
既有学术水平，又有现实意义。

——朱　虹

ISBN 7-108-00899-8



ISBN 7-108-



定价13.50元

三联·哈佛燕京学术丛书

爱默生和中国

对个人主义的反思

钱满素 著

生活·读书·新知 三联书店

Our Academic Books
are subsidized by
the Harvard-Yenching Institute,
and we hereby express
our special thanks.

图书在版编目(CIP)数据

爱默生和中国：对个人主义的反思/钱满素著. -北京：生活·读书·新知三联书店，1996.4
(三联·哈佛燕京学术丛书)
ISBN 7-108-00899-8

Ⅰ.爱… Ⅱ.钱… Ⅲ.①爱默生，R.W.(1803~1882)-哲学思想-研究②个人主义-研究 Ⅳ.B712.41

中国版本图书馆CIP数据核字(95)第19868号

责任编辑 许医农
封面设计 宁成春
出版发行 生活·读书·新知三联书店
北京朝阳门内大街166号
邮　　编 100706
经　　销 新华书店
排　　版 北京新知电脑印制事务所
印　　刷 北京京海印刷厂
版　　次 1996年4月北京第1版第1次印刷
开　　本 850×1168毫米 1/32　印张 8.5
字　　数 190千字
印　　数 00,001—10,000册
定　　价 13.50元

责任编辑：许医农

本丛书系人文与社会科学研究丛书，
面向海内外学界，
专诚征集中国新进中青年学人的
优秀学术专著(含海外留学生)。

•

本丛书意在推动中华人文学术与
社会科学的发展进步，
奖掖继起人材，鼓励刻苦治学，
倡导基础扎实而又适合国情的
学术创新精神，
以弘扬光大我民族知识传统，
迎接中华文明新的腾飞。

•

本丛书由哈佛大学燕京学院
(Harvard - Yenching Institute)
和生活·读书·新知三联书店共同负担出版资金，
保障作者版权权益。

•

本丛书邀请国内资深教授和研究员
在北京组成丛书学术委员会，
并依照严格的专业标准
(原则上要求参选书稿高于一般博士论文水准)，
按年度评审遴选，
决出每辑书目，保证学术品质，
力求建立有益的学术规范与评奖制度。

前　　言

一个中国人学习外国文化，必然在同时进行中外文化比较。即便写的是外国，写的角度却仍然是中国的，比较已经寓于其中。当两种文化像中国和美国这样迥然不同时，鲜明的反差就格外发人深省。

美国文明是人类历史上最年轻的文明，它得天独厚之处不仅在于其优越的自然条件，更在于它是由成熟的欧洲民族移居新大陆后按照一定的观念所建立的，很少民族能有这样幸运的机会。移民从欧洲带去的是宗教改革后最激进最先进的思想，最少古代的和中世纪的残余。相比之下，中国文明似乎是另一极端。作为世界上最古老的连续文明，它的起源久已迷失于人类的记忆之中。它庞大的帝国统一于公元前2世纪，其间虽经分裂，也曾被征服，但基本维持至今。治理如此规模的泱泱洋大国，浩瀚人口，中国首先靠的是高度中央集权的官僚机构，其次便是儒家这一统的官方哲学。中国在两千余年间形成了自己的存在方式，自己的运行规律。如果不是因为西方在19世纪强行打开了中国的大门，很难说中国就不能按自己的轨迹再运转两千年。

近代史上的中西对抗是两种文明的激烈相撞，既残忍又极富戏剧性，引起这场冲突的主要原因是中西间几个世纪的差距。在这几个世纪中，西方迅速地走出中世纪，向现代迈进，而中国

却不进则退，被沉重的历史和巨大的惯性拖住了后腿。

正是在鸦片战争前后，爱默生对孔子发生了兴趣。他对异文化采取的是"为我所用"的态度，吸取儒学中他同意的部分，扬弃他不同意的部分。爱默生对儒家智慧的选择为中美文化比较提供了一个具体的例子，这例子由于孔子和爱默生是各自文化的杰出代表而显得特别有意思。

在追溯爱默生何以对孔子产生兴趣时，我发现这主要是爱默生自己观念革命的结果。在19世纪初，统治新英格兰将近二百年的清教虽然已是强弩之末，但它的影响却仍然盘根错节，与人性的发展以及正在开始的工业革命不相协调，成为时代前进的阻力。爱默生虽是牧师出身，却敢于解放思想，对清教教义进行了全面的批判。他反对传统的基督教，他用以衡量一切的新标准是个人的活的灵魂以及那永远更新的宇宙之灵，一切个人的灵魂都与之相通。这是精神的宗教，与机构无关，与仪式无关。爱默生在这新信仰的指引下，终于与教会决裂，开始宣扬他关于超灵和自立的学说，成为美国超验主义的旗手。

如此，爱默生超越了基督教，将所有宗教的精神视为同一。为了证实他的新学说，爱默生和他的超验主义同道们转向东方寻求灵感。他们发现东方人的思维强调精神和一体，与他们的想法可以说是不谋而合。虽然儒家思想并不像印度教那么符合爱默生本人的气质，他还是阅读了好几个版本的《四书》，在不同的场合摘引了近百条孔孟语录。他最欣赏的是儒家对道德和个人修养的态度，他最不能接受的则是儒家思想中包含的等级观念。爱默生在19世纪的新英格兰复活了儒家思想中的精华。

儒学是中国在公元前5世纪孕育出的一种哲学，它曾是中国唯一的官方哲学和正统思想，它对中国人思想和生活方式的

决定性影响是任何别的学说所不能比拟的。儒家的宗旨是内圣外王，通过对统治者的道德改造以建立仁政。儒家思想的四大特点可归纳为人本主义，政治道德化，性善论和治学修养。儒学中包含的真知灼见使它有足够的活力和适应力经历了二十个世纪的风云变幻，帮助维持了中国的封建社会基本不变。

但无论如何优越，一种哲学毕竟是人脑的产物，不可能不受局限，中国历代独尊儒家的做法最终暴露出了它的弊病。经典儒学逐渐被改造成官方儒学，它的独创精神逐渐被僵固的形式所取代，成了统治者维护专制等级的御用工具。当中国到了近代面对西方的挑战时，儒家已完全不能像当初对待佛教那样将它化解吸收，纳入自己的轨道，它终于成了妨碍中国思想和社会前进的阻力。中国人一时不知所措，陷入了严重的意识形态危机。

爱默生尊敬孔子这一杰出的个人，但是对中国却很反感。他对中国的批评与当时西方对中国的一般印象是吻合的：古老的中国自满自足，停滞不前，已经无法走出自己的历史。爱默生对中国最为愤慨的就是它的专制制度和对个人的漠视。在他看来，中国的问题首先在于缺乏关于个人的意识。

个人地位的提高可以被视为现代社会的一大特征。西方在文艺复兴和宗教改革后，经过几个世纪的努力，平民个人终于从原先等级分明的社会中解放出来，获得越来越重要的地位。现代社会基本上是建立在人类平等，个人权利与自由这些观念上的。然而，这些观念对中国传统文化来说却相当陌生。无视个人与现代思想针锋相对，使中国难以接受民主，难以完成它重振旗鼓所如此急需的全面的社会改革。

人类历史的发展有一个必然的过程，曾经存在过的思想和

机构自有其存在的理由和意义，也发挥过其不可替代的历史作用。但人类毕竟不应作茧自缚，沉沦于自己的过去。在19世纪上半叶，中国明显地陷入了一种时代错位，并受制于一种古老的思想而执迷不悟，一误再误。这构成了中国近代史上许多冲突与悲剧的内在原因。面对西方，中国人的心态失去了平衡。如今，将近两个世纪过去了，中国人应该能够比较坦然地反省这段历史，比较自由地探讨自己的文化。在探讨中为了对某个问题提请注意，也许不免强调问题的一个方面，但这并不说明要排斥其它的方面、其它的考虑。我们不会忘记，事物经常是善恶同源的，人类的智慧就表现在如何发扬其善，抑制其恶。

中国人民已经站起来了，每个中国人也必将站起来。

出版后记

当前，在海内外华人学者当中，一个呼声正在兴起——它在诉说中华文明的光辉历程，它在争辩中国学术文化的独立地位，它在呼喊中国优秀知识传统的复兴与鼎盛，它在日益清晰而明确地向人类表明：我们不但要自立于世界民族之林，把中国建设成为经济大国和科技大国，我们还要群策群力，力争使中国在二十一世纪变成真正的文明大国、思想大国和学术大国。

在这种令人鼓舞的气氛中，三联书店荣幸地得到海内外关心中国学术文化的朋友们的帮助，编辑出版这套《三联·哈佛燕京学术丛书》，以为华人学者们上述强劲呼求的一种纪录，一个回应。

北京大学和中国社会科学院的一些著名专家、教授应本店之邀，组成学术委员会。学术委员会完全独立地运作，负责审定书稿，并指导本店编辑部进行必要的工作。每一本专著书尾，均刊印学术委员会推荐此书的专家评语。此种学术质量责任制度，将尽可能保证本丛书的学术品格。对于以季羡林教授为首的本丛书学术委员会的辛勤工作和高度责任心，我们深为钦佩并表谢意。

推动中国学术进步，促进国内学术自由，鼓励学界进取探索，是为三联书店之一贯宗旨。希望在中国日益开放、进步、繁

盛的氛围中，在海内外学术机构、热心人士、学界先进的支持帮助下，更多地出版学术和文化精品！

生活·读书·新知三联书店

一九九三年十月

《三联·哈佛燕京学术丛书》

征稿启事

《三联·哈佛燕京学术丛书》系人文与社会科学研究丛书，面向海内外学界，专诚征集中国新进中青年学人的优秀学术专著，包括中青年留学生在海外的研究成果。

本丛书邀请国内资深专家组成学术委员会，并依照严格的专业标准按年度评审遴选，决出每辑书目。投寄而未能入选的稿件，学术委员会将严守秘密。

凡有意应征者，可以写信或者寄稿给北京100706，朝内大街166号三联书店《三联·哈佛燕京学术丛书》学术委员会。来信或来稿务请注意：

一、参选作品必须是人文/社科领域的学术专著；

二、书稿必须附有至少两位专家（教授或研究员）的署名推荐书及修改意见；

三、附寄本人简历，特别是关于学术经历、写作经过的说明；

四、除完整的手写稿件，如不接纳将退寄作者外，其余（包括打印稿件）均不退还；

五、惠稿如不予接纳，学术委员会将写信通知本人；限于人力，请恕不能详述退稿理由。

生活·读书·新知三联书店

一九九三年十月

三联·哈佛燕京学术丛书

第一辑

中国小说源流论　石昌渝 著

工业组织与经济增长　杨宏儒 著

罗素与中国　冯崇义 著

《因明正理门论》研究　巫寿康 著

论可能生活　赵汀阳 著

法律的文化解释　梁治平 编

台湾的忧郁　黎湘萍 著
——陈映真的写作与台湾的文学精神

再登巴比伦塔　董小英 著
——巴赫金与对话理论

第二辑

现象学及其效应　倪梁康 著
——胡塞尔与当代德国哲学

海德格尔哲学概论　陈嘉映 著

清末新知识界的社团与活动　桑兵 著

天朝的崩溃　茅海建 著
——鸦片战争再研究

境生象外　韩林德 著
——华夏审美与艺术特征考察

代价论　郑也夫 著
——一个新的社会学视角

走出男权传统的樊篱　刘慧英 著
——文学中男权意识的批判

金元全真道及其内丹心性学　张广保 著



钱满素，汉族，1946年生于上海。1968年毕业于北京外国语学院英语系。1981年毕业于中国社会科学院研究生院外国文学系，获文学硕士。1992年毕业于美国哈佛大学，获历史硕士、美国文明史博士。现任中国社会科学院外国文学研究所研究员，从事美国文学文化研究。发表过论文及文章三十余篇，并主编过《美国当代小说家论》《我有一个梦想》《纪伯伦全集》(英文卷)，《我，生为女人》等书。

目　　录

第 1 章

爱默生——思想的解放者

在 19 世纪上半叶的美国，爱默生发起了一场观念革命——他衡量一切的新尺度是个人的活的灵魂

人是观念的囚徒。爱默生说："在生命与真理之滨，我们却悲惨地死去。"[1]真正的革命发生在人们的头脑中，这就是观念的革命。观念革命是对既定价值的一次全面再评判，它把人的精神从旧思想的樊篱中解放出来，引入一个崭新的境界。可以说，是观念革命造就了人的更新。

在 19 世纪上半叶的美国，爱默生发起了这样一场革命。当时，年轻的共和国诞生不过半个世纪，在经济上，它正在向工业化大踏步迈进；在疆域上，它正意气风发地向西部扩张；在文化上，它那寻求和确立民族精神的愿望也几乎同样急切。从欧洲移植过来的精神信仰已经越来越无法适应美国这个完全独立的实体。即便在美国清教的世袭领地新英格兰，人们也感觉到正统的加尔文教过于僵固空洞，而改良的唯一神教又"冷得像具死尸"，人们在渴望着新思想的萌生。迅速拓展的西部虽然孕育着

美国民族的独特之处，但它毕竟过于粗糙和骚动不安，难以用语言来自我界定。况且，新思想若不是从东部现存秩序的内部产生，亦很难受到认真对待，更不可能有机会理直气壮地得到发展。因此，作为这个新民族发言人的重任便毫不奇怪地降临到一位虔诚的波士顿牧师身上。

这位虔诚的牧师居然开始“亵渎”神明。他扬言道：“我要重新掂量一切，任何事物在我看来都既非神圣，亦非亵渎。我只是在实验，我是一个甩开过去的无止境的探索者。”[2]爱默生作此惊人之语，态度却十分坦然，可谓当之无愧。作为唯一神教的牧师，他背弃了一切宗教形式与教义，攻击整个教会，谴责它的精神死亡。作为学者，他反对学究作风，在他看来，那只会扼杀个人生动的独创性。作为欧洲文化的继承人，他反对向欧洲顶礼膜拜，宣布新大陆的精神独立。作为杰克逊时代的美国人，他是时行的物质主义和大众政治的叛逆者。他对一切窒息灵魂的陈规俗套都不以为然。他以一种新的眼光来观察世界，顿时间，事物便“奇怪地改变了其原先的比例。”

爱默生用以重新衡量一切事物的尺度便是个人的活的灵魂：

> 人类文明走对了的步子都是由于倾听了个人内心那永恒的呼唤……相信你的直觉，学会把你周围的一切，把观念体系，把你所有读过的文字，把你目前行程中的伙伴，都视为可能有用然而却会变化的形式，适合的便是有益，奴役心灵的便是有害。[3]

爱默生的初衷在于重建宗教的灵魂，重新确立人在上帝面

前的地位。他在这样做的过程中,逐渐确信人自有独立于上帝的价值,他个人则完全可以过一种独立于教会的精神生活。马丁·路德播下的革命种子由爱默生发展到其逻辑上必然的结论:宗教终于成为纯精神的,个人的和伦理的。

当新英格兰社会由宗教转向世俗之际,爱默生不仅代表了这一转折点,而且成功地从理论上完成了这一过渡,那就是从原先以上帝为中心过渡到以人为中心,从原先依赖上帝过渡到人的自立。他那崇扬个人灵魂的哲学超越当时当地,至今仍作为美国的经典思想在激励着寻求精神解放的人们。

一 美国的清教影响——唯一神教运动

新英格兰是美国清教的大本营。17 世纪初,清教徒离开英国到北美荒原去建立"上帝的王国",立志担当起全人类灯塔的使命。新英格兰的"新"不仅体现在地理上,也体现在精神上。在这些清教徒看来,旧世界已经不可救药,上帝的愤怒随时可能降临这邪恶的人间,给予它理应得到的致命惩罚。这新发现的大陆被视为神的赐予,上帝为他的选民保留了这块土地去建设一个新耶路撒冷,以开启基督教历史上的新篇章。这次迁移如同一次天路历程,寻求个人拯救和建立一个真正的人间公社融为一个目标,宗教生活和世俗生活在清教的"教会—国家"中也就合二而一了。世俗生活受宗教的引导,被宗教所渗透。对清教男女来说,蒙受上帝的恩泽既是他们日常生活中的首要关注,也是他们人生的终极目的。

把清教徒团结在一起的是他们的神学加尔文教。让·加尔

文1509年生于天主教的法国，是宗教改革第二代中最重要的人物。他的父亲原是一个教堂的法律顾问，后来被逐出教会。加尔文本人大约在24岁时突然皈依基督教之后，也流亡了大半生。他的杰出成就在于为马丁·路德发动的宗教改革构建了坚实的理论和组织基础，使之能持久地存在下去。加尔文在《基督教原理》一书中发展了自己以赎罪为中心的神学体系，他坚持路德"因信称义"的原则，将信仰视为得救的唯一途径，并且强调"预定论"，进一步强化上帝对人的控制权。加尔文旨在恢复教会的最初状态，试图以他所理解的基督教原理来重新构造社会。他的特殊贡献在于设计了一套新的教会组织，将权力下放到基层，使新教教会能够更加灵活地适应不断变化的形势，在迫害中求生存。这些自成一体的单个教会真正实现了路德关于教会应该是教徒自由联盟的主张，教会会众有自己选择神职人员的权利。教会组织的非中心化和选举制度对日后新教国家中现代民主的发展具有深远的影响。除了理论上的建树，加尔文还大刀阔斧地在日内瓦实践他的理论，使之成为"新教的罗马"。加尔文教在欧洲新教地区被广泛接受，成为英国清教的主要神学。

加尔文早年是个热心的人文主义学者。他14岁便进巴黎大学学习拉丁文，后来又陆续学习哲学，辩证法和法律，终生保持着文艺复兴时期的人文主义倾向。加尔文教是一门复杂的神学，其中人文主义的方法论被融入宗教改革的神学之中。但是它的命运也像其他许多有独创性的思想体系一样：加尔文去世不久，加尔文教便被信徒们大大修改和简化，以适应他们的思想水平和实际需要。在一般人的心目中，它最重要的只有两点——人类的绝对堕落与上帝的绝对权威。其实这两点也不是加尔文的创造，他只是把它们强化和系统化了。在加尔文教的

中心，是一位拥有无上权力的万能的上帝，只有上帝能决定谁进天堂，谁入地狱。上帝在每个人出生之前便对他作出裁决，根本无视他本人的功过。这就是所谓的“预定论”，它要求信徒们彻底放弃自我，完全听任上帝的安排，拜倒在上帝的绝对权威下。

从现代人的观念出发，很难理解这种完全排斥个人主观能动性的教义。清教徒们之所以能接受这样一位专制独裁的上帝，也许只能在当时的历史背景中得到解释。可以想象，一位反复无常的上帝正是和一个反复无常的世界相对应的，当一个社会陷入混乱动荡，正义无处声张时，一个能够除暴惩恶的铁血上帝必定给人们心中带来可贵的因果感和正义感。清教徒们先是把自己无条件地交给上帝，成为上帝的工具，然后上帝就成了“他们的上帝”。他们从上帝那里获得了神圣的名义和力量去实现“上帝的意志”——也就是他们所理解的“上帝的意志”。《新约》上写得很明白：“我们是属上帝的；认识上帝的就听从我们，不属上帝的就不听从我们；从此我们可以认出真理的灵，和谬妄的灵来。”（《约翰一书》4:6）所有的宗教狂热也许都源于这种思维。清教徒们坚信，在他们属于新英格兰之前，新英格兰就属于他们了。因而预定论对他们来说也不那么可怕，他们深信自己所做的一切都是上帝“预定”的使命。这里，人的力量首先异化为上帝的力量，然后再回归人类。但这样一转化，便在清教徒身上出现了奇迹，使他们产生了强烈的归属感、不可动摇的使命感以及罕见的抗腐蚀性和将信念付诸实践的钢铁般的意志。上帝，这一人类意志的神圣化身，激发出了人类历史上不可多得的清教品质。

但是到了爱默生的时代，两个世纪又过去了。曾经让16世纪那些心思单一，惯于克制的苦行僧般的农民心悦诚服的加尔

文教早已显得不合时宜了，19世纪的新英格兰正在生产着全国三分之二的工业产品。在一个完全变化了的物质和精神环境中，甚至连路德和加尔文的神学所使用的基本隐喻也丧失了魔力。正如爱默生所说的："在以往神学中如此显赫的撒旦，如今也成了一个空洞的词汇。"[4]19世纪的新英格兰人发现加尔文的上帝专横独断，不通情理到了荒谬的地步。他们不想继续接受这样一个强加于他们的，既不可理解又不能赞同的上帝。同时，加尔文教义中对人的堕落与无力自救的强调，更使他们觉得自己尊严扫地，全无主动性可言。中世纪的那种对"来世"和"拯救"的专注也早已引不起现代人的兴趣，他们不再把现世仅仅看作来世的准备，现世对他们来说即便不是一切，也无疑比来世重要得多。爱默生写道："想着活，别告诉我去准备死。我唯一能作的准备就是去实现我目前的责任。加尔文教的弊病在于把来世说得完全不同于现世，乃至为了来世而丧失了对现世的准备。"[5]显然，新英格兰当时正面临着巨大的神学上的困难和信仰危机，近两百年的神权政治在这一地区根深蒂固，其惯性正顽固地抵制着即将来临的变化。清教意识形态的衰落只能是缓慢的，需要不止一次的思想解放运动才能完成。

爱默生对加尔文教的消极意义和压抑作用感受尤其敏锐。爱默生家族是一个牧师世家，从移民初期开始的七八代中，几乎每代都有牧师，爱默生的父亲威廉是波士顿最有名的第一教堂的牧师。爱默生在日记里不无自豪地写道："我的祖辈中个个虔诚，不少雄辩，这在教会中至今还是有口皆碑的。"[6]爱默生的母亲是个虔敬的信徒，常常需要独自面对自己的灵魂，她还在日记里不厌其烦地写下自己"和上帝的交流"。爱默生才四岁时，他父亲便以希腊文和拉丁文来管束他。爱默生家的孩子全都被

迫早熟，几乎没有真正的童年，这是典型的清教教育的结果。有人回忆道："谁也不记得看见他（爱默生）奔跑过，哪怕在童年。"[7]威廉·爱默生去世时42岁，留下遗孀和六个年幼的孩子于清贫之中，爱默生当时年仅八岁。据他自己回忆，男孩们一个个野心勃勃，都患上了这种"爱默生家的麻风病"，有几个未成年便死于精神崩溃。爱默生自己也是疾病缠身，他深知自己的局限而感叹道："上帝赋予我会看的眼睛，却没有赋予我会做的手。"[8]为了满足家庭的期望，爱默生进了哈佛大学神学院，离校后不久当了属于唯一神教的波士顿第二教堂的牧师。

爱默生在成长的过程中发展了一种与他的宗教和教育背景相称的性格，这种性格后来证明对他观念革命的方式具有决定意义。年轻时，他"举止镇静自若，不管内心如何感觉，从不形诸于色。"[9]私下里，他不止一次地哀叹自己冷漠无情。好在到了合适的时机，他的"正直大度"便足以克服"表面的冷漠和谨慎"。后来，他对自己有了更深的了解，他写道："我的冷漠正是来自我的热情——表象的冷漠只是内心柔情的防卫和补偿而已。"[10]他那隐藏在冷漠和节制下的对生活的热情很典型地表现在他对惠特曼的支持上。惠特曼的《草叶集》狂放地赞颂自我和自然，充满了激情和泥土味，当时的一些正统文人颇不以为然。爱默生以他精神领袖的身份，充分肯定了惠特曼的天才。他在1855年给惠特曼的信中这样赞扬《草叶集》：

> 我发现它是美国迄今作出的最不平凡的一个机智而明睿的贡献……我十分赞赏你那自由而勇敢的思想。我极为喜欢它。我发现一些无与伦比的东西写得无与伦比的妙，它们真是恰到好处。我看到了那种描述上的勇气，它是

那样地使我们愉快，并且是只有巨大的洞察力才能激发出来的。[11]

但是惠特曼把这封热情洋溢的祝贺信公布于众的做法却又不符合爱默生的希望，他曾当面要求惠特曼对《草叶集》作一些他认为必要的删节，被惠特曼拒绝了。

19世纪初，要求变革的呼声已经在欧洲响起，浪漫主义思潮代表人类的感情开始向理性时代进行挑战。爱默生的弟弟威廉也是个牧师，他深感自己私下的想法与公开的布道之间存在着不可调和的矛盾，为此十分烦恼。他去德国与歌德交谈了一次，回来后毅然放弃了牧师的职务，改行从事法律。爱默生自己也长期陷于同样的精神矛盾中，无所适从。直至30年代初，他终于形成了自己的哲学，这才感到了内心的宁静。在思考当时的思想动向时，他深信一场变革的风暴将由于一种思想的引发催化而很快降临：

我相信事情就要发生了，一个微弱的力量便能将星球转个不停，思想的规律亦很相似。我认为对一个活跃的头脑来说，一种思想便是一片广阔的天地，它舒展解开，显示出自身无穷的意义。[12]

不久，爱默生便感到一种像“种子要发芽似的”不可抗拒的冲动——那种曾经驱使先知们去预言未来的冲动。他的灵魂受到激发，他觉得自己别无选择，只有服从，去说他不得不说的话，哪怕他要去反对的是他生来就注定要接受的那一整套观念。

爱默生最关注的是宗教，他的革命也就从宗教开始。当爱

默生向新英格兰的宗教堡垒发起攻势时，他主攻的目标便是他所在的唯一神教。因为到了19世纪20年代，抛弃正统加尔文教的历史使命已经由唯一神教运动所完成，这就减轻了爱默生的负担。他阐明自己面对两种派别时的立场是："一种公正的中庸，介于两者之间：一面是强硬而令人生厌的清教，另一面是理性主义的空泛否定。这才是大卫和保罗的精神。"[13]

爱默生对压抑人的加尔文教教义毫无好感。但是作为一种历史的产物，他也并非不能容忍它。加尔文教之所以能被千百万人所接受，是因为它那把世界视为"神圣复仇的绞刑架"的观点正投合了他们的想法。爱默生充分理解加尔文教所具有的社会功用，它那巨大的清涤污浊的能力，它对千千万万普通人民心理健康的意义。尽管他本人既不能接受，也不看重加尔文教的教义，但他仍然很尊重教徒们的信仰，"决不反对他们一丝不苟的宗教惯例"。

但是爱默生毕竟坚信民主的原则，他的良心不允许他对人对己采取双重的真理标准。他鄙视加尔文教，原因之一正是因为它扮演着"有用的警察，它是上帝利用人类幼年的无知和迷信制造出来的。"[14]爱默生认为，加尔文教也许能够起到投合和安抚教徒心理的作用，因为他们每次礼拜反反复复听到的就是它。然而，它对世界的虚假解释和它那"戏剧性或隐喻式的风格"只会妨碍人们接受真理，接受"赤裸裸的事实"。人的心智的发展已经超越了它的框架，它所设计的有关人类拯救的伟大工程，也已经被"哥白尼天文学无可争辩的说服力"[15]批驳得"完全不可置信"。它那些教条对灵魂的毒害已经相当明显："我们的年轻人被原罪论，恶之源，预定论等神学上的问题搞得身心不健康。"[16]爱默生感到惊讶的常常不是加尔文教的衰落，而是

它的存在。他写道："真奇怪，加尔文教愚蠢到如此地步，只剩下一层外壳了，居然还能存在到今天。"[17]

不过，神学是一回事，精神又是一回事。爱默生高度评价加尔文教曾经激发出的道德精神，称清教徒们是"伟大、坚强、认真的人"，因为他们在耶稣身上找到了"自己严肃虔诚和渴望个人自由的活动余地"。[18]清教和加尔文教的可贵之处不在其教义，而在其情操，在"其责任心和人与至高无上者的关系"。[19]从这个意义上说，爱默生自己也是个清教徒。内战前夕，激进派废奴主义者约翰·布朗因为暴力攻击南方奴隶制被判处死刑，爱默生和梭罗在为他辩护时都称他为"清教徒"，表达对他精神的崇敬。

唯一神教也称"一位论"，因信仰上帝一位以取代圣父圣子圣灵三位一体而得名。一位论的思想由来以久，一直被教会视为异端。宗教改革时出现了很多一位论的辩护士，其中发表过《论三位一体论的谬误》的迈克尔·塞尔维特于1553年被处以火刑，烧死在加尔文的日内瓦。作为一个教派，唯一神教在17世纪起源于英国。至于18世纪末19世纪初美国兴起的唯一神教运动，则代表了当时宗教自由主义的主流，其特点在于全面反对加尔文教关于上帝、人以及上帝和人的关系的概念。唯一神教充分肯定自由、理性和人的尊严，主张实行耶稣的伦理和宗教。

唯一神教运动是美国继早期清教后最重大的神学改革，这些自由派基督徒们试图回答时代发展所提出的种种挑战。面对这些挑战，正统加尔文教早已无能为力了。在清教二百年的殖民史中，加尔文教也经历过一些渐变和进化。为了适应变化了的形势，它不得不进行一些重点的转移和修正，这些变异如同滴水穿石般慢慢瓦解着正统加尔文教。自从18世纪初发生了被

称为"大觉醒"[20]的那场宗教复兴运动后，私下里的意见分歧逐渐转化为公开的辩论，分裂已经在所难免。当时加尔文教分为三大派系：温和派、强硬派和自由派，三派留在正统的范围中将近一个世纪之久。强硬派是右翼，坚持全方位的正统加尔文教教义。他们的对手是左翼自由派，自由派在加尔文教之所以成为加尔文教的几大要素上都背离了正统。经过一系列的明争暗斗和重新组合，阵容最强的温和派站到了强硬派一边，留下自由派孤军奋战。自由派的中心在哈佛大学，他们虽然是少数派，却代表了波士顿地区的财富、地位和文化。更为重要的是，他们代表了新时代的潮流，更能接受科学，更能适应人类文明的发展成果。既然正统派无意放弃加尔文教这个名称，自由派便不得不另立门户。

于是，一个新的教派便逐渐形成，自由派与加尔文教公开决裂，改称"唯一神教"。在此之前，美国也曾出现过具有自由倾向的宗教派别如"自然神论"。但是唯一神教不同于自然神论，它是一个宗教组织，有自己的教义、教会和牧师，就存在于现存秩序之中。美国第一个信奉唯一神教的教堂是独立战争的副产品，原先属于圣公会的国王教堂失去了它的亲英派会员，留下的人便能随意作些新的安排。他们更改了礼拜的仪式，还选聘了一位自由派牧师。当一种意识形态已经成为强弩之末时，只要一个小小的突破便足以引起连锁反应。当时其他的圣公会教堂不能那么容易地改弦更张，享有更多自主权的公理会教堂便迅速作出反应，唯一神教很快形成声势。到1825年美国唯一神教协会成立时，它已完全确立了自己作为一种新的独立的宗教组织的地位。

唯一神教反对正统加尔文教的三大基本教义，即原罪论、预

定论和上帝选民论。清教徒的后裔们花了整整两个世纪，才卸下了这些沉重的精神包袱，对加尔文教作了本质上的修改。

第一，他们敢于宣称加尔文教的那位愤怒的上帝不道德和非理性，与《圣经》里的上帝不相符。他们自己描绘了一位更加仁慈，更好理解，也更可理喻的上帝来取而代之。他们还对上帝不必向任何人负责的特权，对上帝不必作任何解释便可独断专行的特权提出挑战，并且怀疑上帝是否有加罪无辜的权利。

第二，他们否认三位一体的概念，不承认耶稣是他们的上帝和救星，反对把耶稣神化。他们强调耶稣的人性和人格，称他为伟大的道德和精神导师。他们认为耶稣是一个真实的历史人物，是一个与大家一样的信徒，一个富于同情的兄弟，一个凡人可以仿效的榜样。

第三，他们摈弃了关于人类堕落的学说，认为虽然人类由于亚当的堕落而受罪，但是作为上帝的造物，毕竟保留了某种神圣性，尤其表现在人的理智和良心上，他们对理性的信念尤为强烈。美国唯一神教的领袖威·艾·钱宁（William Ellery Channing, 1780—1842）曾公开宣称，如果他的理性与《圣经》发生冲突，他宁可相信自己的理性，因为他的理性也是上帝的造物，而上帝的造物之间原本不该相互对抗的。

唯一神教在崇尚理智和人的理性本质这点上和自然神教是一致的。自然神教也称自然教，它是"理性的宗教"，而非信仰的宗教。美国革命的许多著名领袖，诸如富兰克林、潘恩、亚当斯和杰斐逊等，都公开信奉自然神教。自然神教毫无疑问是对加尔文教的背弃，意在协调宗教和科学。在理论上，自然神教并不否认人格化的上帝，但他们的上帝是理性的，通过人类可以理解的规则在统治着世界。既然信奉自然神教的人如此看重理性与

科学，他们便很难不对宗教教义提出疑问。

富兰克林在《论自由与必然》一文中尖锐地摆出了一连串的矛盾，其中最根本的是，一，如果上帝是无所不能的，那么世间就不能存在任何违背他的意志或未经他认可的事物或行为。又因为上帝是善良的，他所认可的一定是美好的，故而邪恶是不存在的。二，如果人是上帝所创造，并依赖于上帝，无自由意志可言，那么人类也就无所谓美德与恶行了。这样的言论当然有理由被认为是对宗教本身的挑衅，洞明世事的富兰克林也知道如果他把这些观点公开出来，公众的反应只会是冷漠与不屑。所以他从此高挂免战牌，彻底放弃了宗教推理。

唯一神教的崛起标志着新英格兰历史上加尔文教独尊地位的正式结束，从而为爱默生的进一步改革铺平了道路。

二　爱默生对加尔文教的批判——他对宗教的崭新理解——他对教会的全面反叛

爱默生从小接受的是严格的唯一神教训练，但是他对唯一神教过分崇尚理性而忽略生动灵魂的倾向深感不满。唯一神教显然适合那些理性高度发展的文化精英，他们认为自己认识的真理是不言自明的，他们笃信人的尊严和思想自由。他们从不费心主动传教，也不鼓动别人皈依。因而唯一神教从正统加尔文教那里赢得的地盘主要集中在波士顿附近。

宗教的对象是人的灵魂，宗教情绪是人的内心深处要求精神升华的一种复杂表现。爱默生相信，“宗教的历史显示出对于热情的倾向”。[21]一种充满哲理，过于理性的宗教虽然可以防

止迷信和狂热，但却无法满足一般灵魂对宗教激情的饥渴。正如梅尔维尔于1851年致霍桑的信中所说："人民大众之所以惧怕上帝，而且打心眼儿里不喜欢他，是因为他们不信任他的心，觉得他像块表似的只有脑子。"[22]

理智与感情是宗教中经常容易发生冲突的两个基本要素，早期清教是在这方面取得微妙平衡的典范。新英格兰的第一代神学家们大部分毕业于剑桥大学，受到当时最优秀的教育。他们相信宗教既需要心灵也需要头脑，既需要信仰也需要理性，两者不可偏废。清教徒们对上帝怀有无限的虔敬与热情，但在实现信仰时，他们却头脑冷静，决不盲目，他们的献身精神付诸于非常实际的处世态度。他们蔑视缺乏思辨推理的宗教热情，决不容忍宗教狂热乃至失控。可是在现实中，他们这种文化素质极高，冷热恰到好处的宗教很难在民间长久地维持下去。早在1662年，清教殖民地便不得不创设"半途契约"的权宜之计来支持教会。清教徒原先必须当众汇报自己的宗教变化过程，并获得教会批准，才能取得会员资格。而只有会员的孩子才能受洗，长大了才有可能再成为会员。但由于世俗化的影响，许多第一代移民会员的孩子成年后却没有自己的宗教转变可以交代。如果他们不能成为会员，他们的孩子也就无法受洗，这样教会必将面临萎缩的危险。"半途契约"作为一种妥协方式，允许这些未能成为会员的人留在教会中，并允许他们的孩子受洗。由此可见，教会若不能提供一般人所需要的精神食粮，便会失去其群众基础。而群众久被压抑的要求一旦突破精英的控制，肯定会以它自己的方式迸发出巨大的力量。

18世纪初的"大觉醒"运动就是殖民地群众性宗教热情的首次爆发，其领袖人物乔纳逊·爱德华兹（Jonathan Edwards,

1703—1758)是个真正的加尔文教徒，他坚信原罪说和预定论，坚信上帝的绝对权威和人的绝对堕落，他在神学上的彻底性甚至超过了某些第一代清教徒。他敏感到宗教气候的动向，抓紧时机来完成他的使命。爱德华兹早就对宗教的日趋淡化和理性化感到不满，在他看来，宗教首先是信仰，是把自己毫无保留地奉献给上帝，而不是什么形而上的理论。他曾经撰文描述自己完全服从上帝后所达到的忘我境界。他的思想是如此彻底，他的献身上帝又是如此自觉，以至于只用一个问题便打发了人们对预定论的种种疑虑。他富于挑衅地问道："你愿意为了上帝的荣耀而入地狱吗?"如果你真的爱上帝胜过一切，那么预定论根本就不会烦扰你。每当他想到自己将来在上帝身边，便抑制不住内心的喜悦。有趣的是，既然爱德华兹这么相信预定论，又怎么能对自己将在天国中拥有一席之地感到那样自信呢？不管怎么说，爱德华兹急于让他的教徒们全身心地去体验一下宗教激情，而不仅仅是理解教义。1741年，他作了一次著名的布道，题为《罪人受罚于愤怒的上帝》，它以熊熊的地狱之火把罪孽深重的人们逼回到上帝的管辖之中。许多听众吓得魂不附体，在歇斯底里的尖叫声中当场忏悔。这些皈依者的灵魂从一贯的麻木中惊醒过来，重新充满了对上帝的畏惧。这场宗教复兴运动像野火一样燃及北美各殖民地，表达了群众对宗教热情和社会平等的渴望。

波士顿的神学家们对如此狂热的宗教表现深感震惊，认为这种着了魔似的集体皈依既庸俗又危险。他们和爱德华兹所在的康涅狄克州的上层社会联起手来，将他开除出他的教会。唯一神教显然是波士顿的文化精英们将宗教日益理性化后的产物，这与他们的日益世俗化正好合拍，但付出的代价是他们的宗

教热情。

从恢复宗教热情的角度来看，爱默生对唯一神教的攻击可以被视为一次精英的“大觉醒”。当时美国的第二次大觉醒运动正在形成，而爱默生攻击的正是唯一神教的缺乏热情。爱默生曾经引用托马斯·卡莱尔对唯一神教的评价，说他们是“一群温驯的没多大发展潜力的人们，满足于自己一知半解的体系，从未取得过伟大的成就——达不到感情的深度。”他自己也经常批评唯一神教是“单调的理性，冷得像条黄瓜”[23]，并表示“对这一骷髅感到恶心”。他说道：“加尔文教是建立在骄傲和无知之上的，唯一神教作为一个教派，正好建立在相反的基础上。它寒气逼人，全无欢乐，是纯粹理解力的产物。一直要等到争议爆发，从下层往上冒的火焰才能使它温暖。”[24]在他看来，丧失灵魂的宗教便是死的宗教，不过是形式和躯壳，就像一个珠宝盒，里面却空空如也。在1833年的日记中，他表达了对教条的力量所感到的惊诧和愤慨：

> 人们怎么能为如此枯燥乏味，毫无生命，又不雅观的这些有名的教条去这样辛苦地上下求索呢，而与之有关的真理的神圣之美却藏在背后。他们怎么能对一个珠宝盒这样小题大做，却从来不去打开它看看里面的珠宝——这真是又奇怪又可怜。[25]

爱默生和爱德华兹都认为感情对宗教是至关重要的，他们都希望宗教能作用于人的灵魂，使其复苏，为其注入新的活力，如爱默生所说的，“重新产生一种感情上的新奇之感，就像第一个人在第一天的感觉。”[26]可是除此之外，他们便毫无共同之

处了。爱德华兹生活在一个上帝所创造，并且只为上帝而存在的世界里；而爱默生的世界则属于人。爱德华兹企图把教徒们吓回到上帝的管辖之内；而爱默生则号召人们自力。爱德华兹虽然天赋极高，诚意至笃，却囚禁于他那一切为了上帝的中世纪思想体系中。他是属于过去的，试图让历史逆转去适应他的世界观。爱默生从人文主义出发，相信人类的自由与进步。他不仅属于他那个时代，而且始终能保持某种生命力，因为他总是准备着去接受不可避免的历史发展，随时修正自己的观点与之相适应。爱默生是美国新时代的代表人物，唯一神教的改革是他革命的先驱，新的科学发现则是他思想的启蒙。爱默生一向跟踪关注科学的发展，他的第一次系列讲座就是以自然科学为题。他对哥白尼学说的看法表明了科学对他思想形成的重要影响：

> 神学家们毫不犹豫地建立了适合自己的理论，把地球称为"神圣复仇的讲坛"，使之成为创世剧和末日审判剧的舞台。但是哥白尼的简单故事把我们全都贬下来了，把我们的地球从天上的一流星球降为一个小点儿，连距离最近的星星也根本看不见它。当然，和旧式天文学一起降格的还有全部我们认为重要的东西。人像一个被废黜的国王，紫袍从他身上被扒了下来，王冠从他头上被摘了下来。从此以后，他的尊贵不能再靠他的权位，而要靠他个人的品格了。[27]

爱默生对宗教的理解完全超越了加尔文教和唯一神教，并且最终将超越基督教。但是首先让我们来看一下，爱默生是如何背离唯一神教有关上帝、《圣经》、耶稣、教会和人性等方面的

一些基本信条的。

在讲授宗教时，爱默生的出发点就是心智的同一性。他认为“在所有的个人身上，存在着同一个心智。”宗教使人在精神上得到升华是通过将“这神圣的心智注入我们心智”的过程，[28]也就是一般所说的与上帝的结合。趋善畏恶的道德情绪乃是一切宗教的本质。爱默生谴责一切窒息灵魂的形式和教义，他说：“一种只有形式的宗教不是我所要的。”[29]凡是引起消极被动和沉沦宿命情绪的教义都应该换成道德上健康向上的。爱默生把自然、文学和伟人生平视为宗教的三大替代物，它们都是意在激发活人的灵魂。把道德情绪尊为宗教的基础是从神学迈向人文主义的一大步，它意味着世界是为人而存在的，不是为上帝而存在的，因为道德只对人而言，上帝是超道德的，以上帝为中心的神学只允许思考和推测上帝的意志。据说上帝是奖善惩恶的，但是人却无权评判上帝是否正确，是否公正。只有当人成了思考关注的中心，道德真理才有可能成为宗教的本质。

爱默生反对把上帝人格化，他不能容忍把上帝描绘成一个人形的绝对权威，高高在上地掌管着整个宇宙。对他来说，上帝是纯粹精神，既可称之为“上帝”，也可称之为“基督”或任何其他名字。上帝象征着原始真理，也象征着不可企及的终极真理。上帝就是生命，是我们存在的本质：“哪里有生命，哪里就有上帝，在那儿宇宙扩展着自身，如同从一个中心向外无限扩散。”[30]上帝就是这样一种精神：

没有了他，无论是人，动物，还是自然都不能生存；他是万物的生命，我们的生命和万物的生命都从他的创造力中源源不断地涌流而出，一浪接一浪，如同太阳一刻不停地放

射光芒。这就是上帝，否则的话，他什么也不是。上帝不是别的，就是那灵魂的名字，那灵魂处于万物之所以成为万物的中心，而我们的存在就是他的证明。[31]

显然，爱默生的上帝也就是真理，生命，良心，道德理想，自我的“必然”，以及“心灵深处的精神悟性”。总之，上帝就是人类的本质，他全是精神，“仅供理智的思考”。[32]因此，爱默生认为任何界定上帝和把上帝人格化的做法都只能使宗教情绪降格和庸俗化，而且神灵的客观化最终必然导致“赤裸裸的偶像崇拜”。在把上帝视为精神真理的化身后，爱默生经常这样暗示，基督教的上帝和其他宗教的神之间并无多大的区别，他们教诲的是同一个真理。

爱德华兹的上帝创造世界是为了自娱，爱默生的上帝则服务于人类，帮助人类超越自身。因此这个上帝将与人类共存，他永远对活着的人说话，他的启示是永恒的，不是通过神迹，而是通过大自然和人的直觉。爱默生孜孜不倦地倡导这永恒启示的学说，为的是让人重新相信上帝，相信宗教中这最有意义的终极真理。但是如何去接近，去相信上帝呢？爱默生的回答是：“独自去做，拒绝效法他人……要敢于不通过任何中介或掩饰去爱上帝。”[33]因为上帝就在你的心中，你就生活在上帝之中。所谓“中介”，爱默生指的是任何隔开个人和上帝的中间媒介，包括牧师，教会，先知，圣保罗，耶稣，甚至《圣经》。爱默生的上帝是非人格化的，但却是个人化的，属于每个寻求他的个人。每个人心中有个上帝，必须独自去面对他。路德向中世纪整个庞大的罗马教会发起攻势，瓦解了这个等级森严的机构，大大缩短了信徒与上帝之间的距离，但他绝对无意将人和上帝等同起来。然

而爱默生却敢于直截了当地说:"最简单的人在他一心崇拜上帝之时也就成了上帝。"[34]爱默生的上帝不是外在的而是内在的,不是客观的而是主观的。

爱默生把《圣经》称为"世界上最富独创性的书",但他不承认它是所谓"上帝的话",而认为它是一本关于人的书,"记载了爱与惧的呼叫,记载了人类最高的欲望与悔悟"。[35]自从路德以《圣经》的权威取代教皇的权威之后,《圣经》便成为所有新教徒唯一的绝对权威,对《圣经》的诠释权也由罗马教会的一手垄断下放到一般信徒,大大解放了信徒个人的主动性。但随之而来的问题是,如果每个人都有权对《圣经》作出自己的理解,那么不同的乃至互相冲突的理解便在所难免,《圣经》也就实际上失去权威。这也许正是罗马教会力图避免的局面,但路德却无法阻止这一局面的出现,因为他取消了统一的教会,也就取消了统一思想所必需的权威和权力,路德的方式若按逻辑推理,必然是有多少信徒就会出现多少种解释,最终也就瓦解了《圣经》本身的权威。但是在这权威还未消失前,《圣经》战首先将导致无休止的宗教战争。

美国早期的清教领袖们虽然鼓励个人阅读《圣经》,但他们通过强有力的政教合一的行政手段,严格地控制着宗教论争。美国革命后,政教分离成为共和国立国的基本国策之一,对《圣经》的解释也就纯属宗教事务,不能采取行政干涉。正统加尔文教和唯一神教曾经为了对《圣经》的解释争论不休,相互指责对方理解错误。整个论战和两个世纪前发生在英国的清教与圣公会之间的论战十分相似,正统派主张忠于字句,唯一神教主张符合精神。号称"强硬的唯一神教教皇"的安德鲁·诺顿曾经为《圣经》语言的含混和读者的自由而辩护。爱默生在他首次公开反

对宗教现状时还以《圣经》为论据，但后来显然对此类无谓之争深感厌倦，意识到其中的徒劳无益，便索性不加理睬。他说："在考虑保罗怎么想又为什么这么想的时候，我不能不感到这是白白耗费的时间，都是从保罗、路加或者约翰的信念出发去争辩某一形式，我似乎在追逐影子时舍弃了实质。"[36]他相信上帝的道理无须诉诸一本书来表达，《圣经》若不从它产生时的精神去理解，也就成了死的语言，他自然不会愿意囿于其中的。更重要的是，心灵需要"永恒的《圣经》"来启示，那就是大自然和生活本身。

耶稣基督被爱默生称为"一个真正的人"，"那个好人"，"历史上唯一真正珍惜人的价值的人。"[37]爱默生不能接受教堂里对耶稣那种顶礼膜拜的方式，他抱怨耶稣被授予一个过高的位置，反而难以被爱。若是对耶稣少一点崇拜，便能对他多一分爱。他还进一步对耶稣的权威和完美大胆地提出了疑问：

> 如果你对我说，你认为他实现了为人的种种品质，把人的力量起码是含蓄地运用到了极度，那么我要保留我的看法。我并没有在他那儿发现愉悦；没有发现对自然科学的热爱；没有发现对艺术的善意；没有发现苏格拉底，拉普拉斯，莎士比亚。一个完美的人应该能使我们想起一切伟大人物。你问我是否在所有的人里最想效法耶稣？如果我回答是的话，我将怀疑自己是迷信。[38]

爱默生对教会所描绘的耶稣毫无兴趣，他敬仰的耶稣是一个典型的神秘主义者，一个属于"真正的先知类型"的人。爱默生赞赏耶稣的恰恰是他自己所珍惜的那些品质，那就是"对精神

真理的现实性和首要性的高尚信念，以及在宣布真理时的朴实无华和诚挚热情”；那就是能激发爱和畏的“纯粹的道德情绪”；更重要的是那种决不人云亦云的精神——“他的性格与当时的观念实践之间的辉煌对照。”[39]对爱默生来说，耶稣的重要在于他是为人服务的，仅此而已。爱默生一向反对个人崇拜，在他看来，甚至当基督也不是耶稣一个人的特权，“无论何人，若能对道德的本性作出更为精辟的见解，他便是新的福音；也无论是否有神迹，是否受启示，他就是基督。”[40]

教会在爱默生看来只是为了满足人类的权宜之需，而非精神之需。它为一部分人提供保护，并起到警察的作用。爱默生对他家庭传统的牧师职业毫无好感，即便在他自己担任唯一神教牧师之职时，也认为作为牧师的他是他自我中最不足道的部分，因为他相信“只有精神能够教诲，俗人是无此资格的。”[41]由于牧师们通常不具有把人引向上帝的真信仰，他们的布道往往是误导的：“有时候我们觉得上帝在这个世界上根本不为人知。教堂，布道，牧师，施舍全都是亵渎。”[42]当时流行的布道方式都极其枯燥乏味，不是出自灵魂，而是出自记忆。灵魂需要从它习惯性的沉睡中被唤醒，而牧师却满口俗套，丝毫不能触及灵魂。何况爱默生根本不主张个人在与上帝的交流中要借助任何中间人，所以牧师的存在纯属多此一举。这个神职在他眼里早已过时，他指出，“时过境迁，我们却仍然按照祖宗的死规矩在礼拜。”[43]布道对活人的灵魂有害无益，而且“布道愈精，害处愈彰”。有一次他索性直截了当地说：“牧师是一霸。”[44]

爱默生对基督教也有他自己的理解，他强调的是其道德规劝：

它是一种道德体系，它向人们展示真理，而这真理正是他们自己的理性；它责成行动，而这行动正是他们自己的判断……自由乃是基督教信仰之本质，它的目的在于使人善良智慧，因而它的机制也应该像人的需要那样灵活。[45]

爱默生赞美基督教，认为在适应人类本性方面它比其他宗教更胜一筹。但是在他看来，基督教仍然没有穷尽真理，也不可能穷尽真理，“从人类本性中产生更好教诲”的可能性将会永远存在。爱默生把现存的教会称为“传统的”或“历史的”基督教，以区别于他提倡的“精神的”基督教。他在对神学院毕业班的演讲中指出，历史的基督教存在着两大弊病：一是对个别人物和形式仪式的过分夸大；二是将启示看作“久远已毕之事，好像上帝已经死去。”教会似乎只会照搬福音的词句，却不会遵循它的精神。爱默生认为，“这个建立在懒惰和畏惧之上的东方君主制式的基督教”是“衰竭的过时的基督教”，它所能提供的只是仪式和教条。他宣称“神坛已经被形式主义者所窃取”。[46]为了让人们见到“道德真理的神圣之美”，并享受与上帝合一的欢欣，历史的基督教必须彻底取消。

这里值得注意的是，爱默生永远只说人与上帝的结合，而从来不提人对上帝的服从。甚至对上帝的崇拜在他看来也是多余的，因为崇拜本身只能说明崇拜者心中没有上帝：

当他由于实际的沟通而醒悟到上帝就在他心中时，他还需要任何殿堂，任何祈祷吗？崇拜本身就表明了上帝并未与他合一，还存在着两个上帝。这样说是否有点大逆不道，是否要摆平一切宗教呢？确实，这样说会危及到我们的

形式，但“形式”这个词不是已经空泛无物了吗？它是会危及我们的形式，却丝毫不会损伤宗教。[47]

至此，我们完全可以想象出什么是爱默生的基督教，它没有仪式，没有崇拜，没有教义，没有布道，没有牧师，没有教会，剩下的只是一位孤零零的，无形无体的上帝在象征着终极真理，还有一位与凡人为伍的耶稣在代表着任何发现真理的人。说穿了，爱默生的宗教无非是人的灵魂对道德情操的追求。路德曾经宣称教会是信徒的同盟，而爱默生的教会已经最终成为信徒自己，信的不是旁人就是他自己。

爱默生对宗教的这一崭新的理解把通行的基督教改造得难以辨认，即使对最自由派的唯一神教来说，也已构成亵渎。因为他们毕竟还是坚信一个人格化的上帝，坚信神迹启示，坚信宗教之所以成为宗教的一切形式和仪式。犹太—基督教可以说是人脑最宏伟的构思之一，它通过上帝的创世以及人类的堕落、赎罪和拯救来确定人与宇宙的关系。它是一个能够自圆其说的庞大的思想体系，试图给宇宙提供一种连贯的解释，并赋予人生以意义。它既是人类的精神镣铐，又是人类的精神拐杖。教会作为上帝在人间的王国，主要是通过教义形式，先知牧师来统治人的灵魂的。现在爱默生取消了这一切，上帝又不过是道德真理的抽象，那么基督教与别的宗教还有什么区别呢？甚至宗教与非宗教之间，有神论与无神论之间又有什么区别呢？尽管爱默生极力避免触动基督教原有的框架，他已经从根本上动摇了它。难怪基督教在爱默生的眼里只是“世界史的一部分”，“它建立在人的道德本性这一广泛的基础之上，但并非那基础本身。”[48]基础和造物之间是不容混淆的。

爱默生反对他称之为外在宗教中的一切形式，决心和一切机构化和教条化的宗教决裂。外在宗教不触及人的灵魂，而宗教原本只应与人的灵魂相关，灵魂的内在光明才是直接受之于上帝的。爱默生的新福音新真理就是精神宗教，他自豪地问道："当我虚怀若谷，当我燃烧着纯洁的爱，那么加尔文或者斯维登堡又能对我说什么呢?"[49]爱默生现在面临的问题是如何向教徒们显示传统宗教与精神宗教的区别。很快，他便有所突破。他知道自己离经叛道的观点一定会引起争议，尤其是关于内在光明的理论，因为这一理论在新英格兰的宗教史上早就是抨击的对象。

把宗教理解为内在光明由来已久，在早期移民中首先由唯信仰论者所提出。唯信仰论者认为基督徒既然因信得救，便无须再拘泥于《旧约》中的律法。后来贵格会又继续坚持这一观点。这两派在爱默生称之为"血腥的波士顿城"中，都被清教领袖作为异端邪说而镇压。爱默生一贯蔑视"教派和教会所遵循的虚弱的常规、纯粹的文字学问和礼仪之道"[50]，他对自己布道的异端性十分明确，他嘲弄地警告自已要"谨防唯信仰论"。爱默生对贵格会创始人乔治·福克斯(George Fox, 1624—1691)的评价极高，赞扬他"自始至终……是一位言行一致，脚踏实地的改革家。"他说，福克斯"揭穿了一个谎言，但提供了一个真理"，他"每每以具体事物代替空洞的形式"，"使外在世界和内在世界相一致"[51]。事实上，爱默生认为自己最接近于一个贵格会员。只是作为19世纪的人，他的思想更加深刻彻底，完全超越了基督教和宗教的框框。后来，当他私下里不受拘束时，干脆把基督教称为"那可怜的犹太小伙子的犹太寓言。"[52]

当爱默生初读神学时，他充分注意到德国学者正在动摇基

督教的墙角。他告诉他敬爱的姑妈玛丽说，他急于想具有足够的洞察力去学习神学，以便参与辩论。他是不会眼睁睁地看着基督教及其一切优秀成果付诸东流，变得可笑的。然而，当他终于完成自己的神学研究和灵魂探索后，却再也不能来为基督教辩护了。他的心灵经历了一场如此深刻的革命，以至于他和教会双方都认为他不再适合继续留在教会中了。决裂已经在所难免。不过在观念革命之后，决裂似乎只是个该如何处理的技术问题。但是要向整个现存秩序提出挑战毕竟不是能轻易跨出的一步，且不说爱默生还得准备放弃一个令人尊敬的职位和一种稳定的生活方式。但是爱默生极其果敢而沉着地迈出了这一步。

从一开始当牧师起，爱默生便采取了一种“毫无偏见的”新思维和一种“非常规，非神学的风格”[53]。在第一次布道时，他就宣布教会的工作在于教导如何正确地生活，而不在于传授宗教信条。第二次布道时，他就明确表示他无意当教会警察。不过他真正有影响的离经叛道之举发生在他任神职四年后的1832年，他向教会正式要求停止按当时通行的方式来主持圣餐仪式。当要求被拒绝后，他提出辞呈，并作了一次题为《圣餐》的告别布道。在这次布道中，他对耶稣是否有意让圣餐成为永久性的宗教仪式这一点提出责疑，并以此作为辞职的理由。这场斗争的实质在于要仪式还是要精神，要形式还是要真理——爱默生一贯的主题。

长期以来，就存在着关于圣餐的争议。宗教改革时，神学家们就争论过圣餐中的面包和水是真的耶稣血肉呢，还是仅仅象征性的。爱默生甚至也不是他家族中第一个以圣餐为题，提出宗教仪式和牧师良心冲突的问题。他选择圣餐作为突破口也许

正因为这是一个老问题，大家既容易把握，又不至引起太大的风波。教会在挽留不成后接受了他的辞职，但他的布道在教友中引起不少遗憾。一位女士听后极其苦恼地对他说："你夺走了我的上帝。"[54]一向对他寄予厚望的玛丽姑妈在得知他放弃牧师职务后写道："我相信他对一个人格化的上帝确无切实的信仰！他的语言混乱晦涩——一种异教徒式宏大的混合物……也算改革家！从错的一头开始吗？取消一个简单的仪式，这个仪式曾经世世代代把耶稣的追随者团结在一起，并且宣告了他的复活！"当她后来读到爱默生第一本演讲集时，她感到彻底失望了，称这本书是"无神论与假独立的奇怪混杂"，"有碍基督教的体面"。她甚至后悔爱默生"没有在早年有出息时就进入坟墓"，却活下来写这些丢脸的东西。[55]爱默生从小就深受玛丽姑妈的影响和关心，她的反应在当时又很有代表性，由此可见爱默生的逆反是如何冒天下之大不韪了。

然而，爱默生毫不退却。他在辞职后去欧洲游览了一年，越发坚定了自己的信念。回国后，他开始了以演讲为生的新生活，并于 1836 年发表了他的第一部作品《自然》，成为美国超验主义的先声。1837 年，他对教会发出了最猛烈的攻击，那就是在哈佛神学院的演讲。面对一群未来的神职人员，他毫不留情地指责教会死气沉沉，被形式主义者所把持。他公开宣布他那套不拘一格的新见解，大力提倡思想自由，精神自由，表达自由。这次演讲无疑像是扔下了一颗重磅炸弹，对年轻而饥渴的心灵来说，这是空前的解放。西奥多·派克(Theodore Parker, 1810—1860)感到无限奋昂，他写道："太美了，太对了，太真实了……我的灵魂已被唤起。"[56]但爱默生也惹恼了以自由派自居的哈佛神学院的保守派。这些唯一神教人士感到耻辱之极。正统派多

年来指责他们不信神，现在爱默生倒好，拱手向正统派提供了证据，更何况这些话在他们听来就足够刺耳的了！爱默生所激起的愤怒是完全可以想象的，大批教会人士群起而攻之，给他贴上“泛神论者”甚至“无神论者”的标签。据说院长评论道，该演讲中“不蠢的部分是彻头彻尾的无神论”[57]。还有人把这次演讲视为“恶的力量正在将人们诱离基督教的一个特别应受谴责的例子”[58]。风波的结果便是爱默生与教会的公开决裂。从此以后，他再也没有作过一次布道。自由派的中心——母校哈佛将这个逆子拒之门外达 30 年之久。

在这场争议和批判的全过程中，爱默生一直保持着缄默，未曾作任何公开答复。但他在日记中表示，这些攻击只是加强了他的信念。他也并不隐瞒对攻击者所感到的愤懑。他写道：“我发现自己一下子被捧到了异端分子的高位。”[59]但是既然他已经说了自己想说的话而觉得心里坦荡荡，这一切对他又算得了什么呢？早在 1832 年初，当他的思想刚完成转化时，他就援引了路德在拒绝向教会认错时讲的话作为对自己的鼓励：“做违背良心的事是既不安全又不谨慎的，我就是这样，不能不如此。”[60]

三 “唯一的罪就是限制”——爱默生主张变革但反对诉诸武力

对于宗教的起源，爱默生有他自己的理解。这不仅可以解释他对宗教的态度，也可以说明他为什么这样热情地强调“现在”。

对爱默生来说，宗教历史是由一些具有特殊灵感的个人所组成。在他题为《神圣》的演讲中，他描绘了圣人们是如何创造宗教的：

> 圣人者……就是惯于尊崇道德情操为法则的人，他们在思想中将道德法则与自我相区分，并将它切下放置远处，另外再给它取一个名字。他们不以道德情操的无限价值归于自己，却将自身的动物属性来与这无比的价值相对照。就这样区分之后，他们把一方称为上帝——崇拜之，而把另一方称为自己，轻蔑之。[61]

根据这种解释，宗教就成了人脑的产物，上帝也就成了人的异化了的自我。人性之外，并无神性。宗教是由圣人们在精神净化，灵感激发的某些伟大时刻所创造的。一切仪式和经书都是试图记录、固定、延续这些伟大的时刻。但是在爱默生看来，精神是不可能通过任何形式来传递的，因此一切宗教都不过是违背精神的形式而已。爱默生决不把希望寄托在由一种宗教取代另一种宗教之上。他对神学院的听众说：

> 我承认，在我看来，一切企图创办并建立一个有着新仪式的新型崇拜的努力都毫无用处……所有建立新体系的企图都像法国人向理性女神的新崇拜那样令人心寒——今天是纸板和花边，明天就以疯狂和谋杀结束。[62]

爱默生在任何一种教义的僵固和独尊中，无一例外地只能看到潜在的危机。

大凡不带偏见、还能保持常识的人都会承认这样一个事实，即每种理论都是对一种特定历史氛围的反应及其结果。不重复这种氛围，后人便很难同样体验到这种理论在最初形成时的全部思想感情。在变化了的环境中，一种过了时的意识形态必然会丧失其基础和功能。认为一种理论能够一劳永逸地解决千秋万代的问题，不仅天真懒惰得不可救药，而且肯定会使思想停滞不前。人们都能接受一种生物的成长、衰老和死亡，但是对于一种思想或者理论也会有同样产生、发展和扬弃的自然历程，许多人却无法容忍。从本质上来说，无论是有意识还是无意识，这其实是在企图维护个别灵魂之不灭。这同时也否定了任何个人的思想都是受其时空限制的这样一个基本事实。

当一种理论被制度化以后，思想僵化的程度就更可观了。从哲理上说，思想转化为形式的过程也就是思想逐渐丧失的过程。内在思想一旦外化为形式，转化的阶段便告完成，精神也就开始消失，虽然此时形式已经获得了精神的外表。教会的设立是为了保持和实践耶稣基督的精神，并将其制度化。但是教会的发展只是僵固和窒息了它声称要发扬光大的精神。爱默生坚信，没有一种理论能永久适用，也没有一个人能穷尽人类的智慧。他进一步阐明道：

一个时代的教义和礼仪从来不能适用于下一个时代。改革者还是不要把他的教义规定得那么精确，也不必设置什么严格的条例纪律。过不了多久，他便要去世，那些分享他精神的朋友也要去世，他本身的火焰无法传递，他们的位置很快将由新的一代所取代。这新的一代一丝不苟地读着他们的诗词，行着他们的礼仪，但宗教的本质，也就是它在

崇拜者灵魂中的源泉，却没有了。[63]

爱默生解释道，这也就是为什么"迄今为止，凡是想限定一个人或一个派别的宗教感情，并将它传递到另一个时代去的企图全都失败了，无论其表述如何准确，其仪式如何周到……宗教感情必须去亲身体验，它无法写下来。"[64]

基督教历史中曾经有过许多次改革和复兴运动，每次都燃烧着虔诚而热烈的愿望，试图恢复第一个教会的原始精神。但是为了复活精神，改革者都不得不与已有的教会脱离。实际上，所谓复活的精神并非旧的复活，它早已是一种新的精神，适应的是新的社会氛围。"笃信宗教的人必然是个改革者"，所有的改革都涉及观念的革命，因为改革的目的就在于填补新现实与旧观念之间的差距。

爱默生的彻底性表现在他拒绝一切死的观念，拒绝祖传的思想或信条对活人心灵所具有的那种权威，他说："过去的世纪总是阴谋反对灵魂的健全与权威。"[65]他从来不妄图用一种思想权威来代替另一种思想权威，对他来说，"每一种思想都是一个牢房"，只有活的灵魂才有价值，只有现在最重要。无论是宗教，习俗，传统，制度，也无论它有多大的权威，如果它违背与压抑活的灵魂，它就不该存在。补救的办法——"第一是灵魂，第二是灵魂，永远是灵魂。"[66]活人的灵魂永远不应该成为死的思想的牺牲品。爱默生庄严地宣布："唯有活人重要，而非那些曾经活过的。"[67]爱默生革命的宗旨也就在此：精神重于形式，活人重于死人，现在重于过去。

在《论圆》这篇文章中，爱默生更清楚地阐明了他的永恒革命的理论。圆旋转着，构成了"革命"这个词的最基本的含义。

爱默生说："圣·奥古斯丁把上帝的本质描绘成一个圆，其圆心无处不在，其圆周却是无限。"真理就是无数的圆，"围绕着每个圆可以再画另一个圆；自然中没有尽头，每一个尽头均是一个开始"。甚至人的生命也是"一个自转的圆形，从一个小得难以辨认的圆开始，向那些新的，更大的圆冲去，那些圆是无止尽的。这些圆一个一个地产生所能达到的程度，全赖个人灵魂的力量或真理。因为圆的产生是每一个思想的惯性努力的结果，使自己形成一个环境的圆形浪"。爱默生的辩证法就是：世界是无限的，宇宙是易变的，一切都是永远向外延伸的过程，没有尽头，没有界定，没有限制，"唯一的罪就是限制"。"每个人都相信他有一个更大的可能"，必须努力不断地超越自己，"在自己的最高峰上更造一高峰"[68]。超越，这就是超验主义的精粹——超越经验世界，超越一切内在和外在的限制，无论是习俗，常规，权威，制度，物质，或者就是本人。

爱默生的思想是非常彻底和激进的，但他的语调却一贯温文尔雅，并且聪明地避开正面撞击。他期待的是本质的变化而不是名称的变化，变化的最好方式自然是付出最小的代价而取得最大的效果。因此，爱默生不像许多所谓的"革命者"那样新瓶装老酒，却宁可利用老瓶来装新酒。把爱默生与尼采相比，他们不同的叛逆方式便形成鲜明的对照。尼采对基督教的猛烈攻击距离爱默生在神学院的讲话仅仅半个世纪，他们都有意识地发起了一次价值观念的革命，如尼采所说："我们自己，我们作为自由灵魂，不外乎是对一切价值的再评判。"[69]他们都攻击基督教在窒息生命，尼采的理由是基督教保护弱者，而爱默生的民主观念却不会允许他这么想。于是，他提出历史基督教与精神基督教的区分，而把攻击的对象限于前者。

尼采宣扬超人，一种特殊的人，人类的其余只配为他们服务。爱默生赞赏的则是“代表人物”，因为他们保持了“人的直立形象”[70]，他们的作用是成为每一个人的榜样。爱默生真诚地相信，每个人都具有充分发展自己人性的潜能和权利。

尼采宣布上帝死了，爱默生决不会这样做。相反，他赋予上帝新的含义。因为他知道人类对上帝的需求不可避免，“这一有力的祈祷使灵魂得到平衡”[71]。否定上帝将会使许多人丧失人生的意义，失去心理平衡，使生活变得“不可爱与可怕”，并且“不再与美好的东西相干了”[72]。人类创造上帝是为了满足自己的精神追求，实现自我超越。到底何为上帝？上帝无非是人性的超越。当一个人不能对他人说话，不能与他人交流，不能为他人负责，不能从他人得到时，他便求助于上帝。名称不是关键，它可以随着人的需要而改变，但是上帝所象征的精神存在却是人类所不可或缺的。宣布上帝死亡并不难，但是对上帝的需求必然会创造出另一个上帝，尽管名称不同，也未必更加高明。

爱默生一向避免把某种思想定为错误或者无用，因为他相信每一种思想在其产生之初都有其存在的理由，他将思想的过时或谬误主要归咎于历史氛围的变迁。任何理论都有其局限，爱默生那善于综合的头脑足以理解人类思想的诸多转化，千变万化中只有灵魂的上下求索恒古不变。每次改革都是对前一次的否定，随后又被下一次所否定：

> 自然从不失败，神圣之光总会在某个无名氏心中很快重新点亮，他谴责教会的死亡，大声疾呼新的更合适的做法。如此，每一个教会，即便是最纯真的，也在日益衰老和死亡，只有一个新的存活着。如此，新教改革了天主教，长

老会改革了新教，独立派改革了长老会，贵格会改革了独立派，但同样的新的冲动后来又激发了卫理公会和现在的斯维登堡派，亦称为新耶路撒冷教会。每一个教会的“新”仅仅在于崇拜者的竭诚，但当它们新兴之际，教诲的是同一回事。[73]

爱默生辩证的思维方式决定了他对变革的积极态度。他继承了清教先辈和美国革命的传统，坚决维护人民的革命权利。他说：“这是必须承认的——断断不可否认的——当一个既定的教会变得完全形式化而死亡时，悲哀而虔诚的人们有权抗议和声讨它。这犹如对暴政的革命权利一样，是永远不能被否认的。”[74]

然而，爱默生并不诉诸武力，他希望人类的枷锁能够悄然脱落。暴力使他感到厌恶，在他看来，如果不是人的思想首先发生变化，暴力本身从来也不曾真正解决过什么问题。1848 年的欧洲革命把他吸引到了巴黎，观察的结果只是令他怀疑革命的价值是否抵得上为建造兵营所砍伐的树木。改变人的思想状态使之适应时代的发展确实是当务之急，但是要改变精神必须采取精神的手段，而不是暴力的或行政的手段。爱默生在关于马丁·路德的演讲中并不十分注重路德的神学，他把它称为带有“诗意狭隘性的”，“粗糙的异教有神论”。他认为，路德坚持的是“大众神学的最低形式，——我几乎要说，——神话学，”因为那是“物质的升华而非道德的升华”。爱默生也不能接受路德的人格化的上帝，他说：“路德心目中的上帝是一个天才，要不就是一个当地偏心的保护性守护神。”[75]爱默生真心赞赏路德的主要有两条，一是他彻底动摇“世界上暴政总构架”[76]的大无畏精神；二

是他一贯反对使用武力的主张。路德认为思想变化了，就不必去砸烂偶像。他说："教育人民，偶像便不摧自垮。"他也不相信使用武力能带来什么实质性的变化："武力既不能摧毁也不能维持教皇的统治，因为它是建立在谎言之上的。因此，只有真理的言辞才能把这样的王国翻个个儿并摧毁它。我反对那些诉诸武力的人。"路德把他对教皇及罗马教会得来不易的胜利归功于《圣经》的力量，说"上帝不曾动手，只用言词做到了这点。"[77]爱默生毫无保留地为此赞扬路德：

> 他对精神的威力具有无限的信心，因此不必求助于血肉去降低他的事业。他相信一个真理就有足够的力量把所有的敌人，把世界上所有的王国打得望风披靡。[78]

爱默生也很赞同路德的另一个主张，那就是弊端的"治愈只能步步为营地进行，你得明白，这话意味着每一步之间都应该有相当的时间间隔。"[79]确实，社会的发展是缓慢的，渐进的，一次没有基础的超前跳跃往往要受到历史的惩罚，损失惨重。那么什么是路德所指的那些重要的步子呢？为什么它们对人类的进步具有如此关键的意义呢？它们是如何影响历史的进程的？最后，这些步子又是如何迈出的呢？

四　人是观念的囚徒——观念革命的突破口——马丁·路德的"因信得救"——清教的"信仰契约"——爱默生的"自立"

人是观念的囚徒。从历史上看，人类的思想要超越思维惯

性向前迈一小步，往往需要几十年乃至几百年的历程。在同一思想体系中，所有的观念自然是相互关联的，牵一发而动全身。因此要打破这种平衡并造成连锁反应，必须寻找一个突破口。历史表明，观念革命成功的种子往往并非完全异己的思想，而是那些能够为旧体系所接受和吸收的思想，否则难免被扼杀在萌芽状态，绝无渗透的可能。同时，思想的发展经常不过是重点的转移而已，但是一个小小的移位却能引起社会的大地震，这是值得举例说明的。

众所周知，文艺复兴与宗教改革是使西方走出中世纪的两大思想解放运动。文艺复兴可以避开与宗教直接对抗，较为自由公开地赞扬人性。宗教改革的任务显然更为艰巨，因为它发自宗教内部，必须在宗教固定的框架内进行，无法回避其中根深蒂固的信仰问题。宗教是通过人对某种先验的信仰而发生作用的，例如相信上帝的存在。换言之，在宗教中结论先于论据，不仅如此，它还先于经验，超于经验。神学的任务不过是去论证和解释在任何情况下都不能推翻，甚至不能怀疑的信仰。宗教改革也不能跳出这个框架，更何况宗教改革家们都是虔诚的信徒，他们痛感教皇统治的弊病，有志于基督教精神的光复，希望让信徒更接近上帝，内在和外在的因素决定了他们必须在基督教的范畴内进行改革。

路德面对的是一个强大而统一的罗马教会，而且当时宗教是强迫性的，其压抑程度可想而知。路德的目的是使宗教跳过宗教组织的各级层次，变得更加个人化。路德是通过强调"因信得救"达到突破的，爱默生因此将"因信得救"誉为"宗教改革的种子"[80]。在此之前，罗马教会一贯通过庞大的宗教组织以及主持各种仪式的特权来独霸教徒释罪拯救之路，教徒们必须通

过教会认可的行为来争取拯救。引发路德提出抗议的是教会推销赦免金之举，它不过是教会的腐败中极端的一例。赦免金是为以故亲人购买的“价廉物美”的天堂入场券，教皇的推销员无耻地宣称：“钱币一到箱中叮当作响，你父亲的灵魂便将飞出苦海。”[81]由于教会是通过操纵行为方式来操纵教徒的，所以要否定教皇的权威，必须贬低行为的意义。路德于是提出：依赖于外部行为而非内心信仰，就不是将信念基于上帝，而是将信念基于自己的正确性上。

路德借助于“因信得救”之说，终于否定了教皇统治这一外在权威。但是为了达到这一点，他不得不强化了另一个权威：上帝的教义。他带头将《圣经》译成民族语言，鼓励个人阅读《圣经》，使之成为个人最直接和最高的指导，利用上帝的力量来对抗教皇的力量。

路德的革命种子是从圣保罗那里借来的。在《新约·加拉太书》中，保罗反复强调信仰的意义：“我们因基督称义，不因律法称义。”(2:16)又说：“义若是借着律法得的，基督就是徒然死了。”(2:21)在《新约·罗马书》中，他表达的是同样的意思：“我们既因信称义，就借着我们的主耶稣基督，得与上帝相和。”(5:1)他还这样解释信仰和律法的关系：“人称义是因着信，不在乎遵行律法”。(3:28)那么什么是律法呢？他答道：“律法的总结就是基督，使凡信他的都得着义。”(10:4)但是在同一本《新约》中，《雅各书》却对信仰和律法行为的关系作了完全相反的解释。雅各说：“信心是与他的行为并行，而且信心因着行为才得成全。”(2:22)“人称义是因着行为，不是单因着信。”(2:24)他进一步说明：“身体没有灵魂是死的，信心没有行为也是死的。”(2:26)毫无疑问，雅各认为是行为在支撑着信仰。

更为有趣的是，保罗和雅各的观点虽然相悖，却都以亚伯拉罕为例来进行论证。保罗视亚伯拉罕为"因信得救"的范例，认为由此"可见那以信为本的人，和有信心的亚伯拉罕一同得福。"(《加拉太书》3:9)而雅各的结论却正相反，他说："我们的祖宗亚伯拉罕，把他的儿子以撒献在坛上，岂不是因行为称义么?"(《雅各书》2:21)应该承认，对于一个毫无偏见的读者来说，这两种推论都能成立，而且令人信服。但是路德尽管崇拜《圣经》，却推崇一种观点而无视另一种观点，完全采取为我所用的态度，用《圣经》来为自己的行为辩护，诠释近于革命的意义由此可见。在当时律法行为的重要性被过分夸大，宗教堕落成腐败行当的情况下，路德选择的这一小小侧重便触发了巨大的历史事件，推动了人类的进步。

路德挪开了一大障碍，可是也引发了神学上的新问题。他在回答公会议时说，他只能信服《圣经》所提供的论据或理性的思辨。遗憾的是，《圣经》和理智并不总是一致的，路德也没有提到如何使二者协调。也许对像他这样狂热而虔诚的人来说，这从来就不构成一个问题。

另一个例子是清教移民对加尔文教的修正，那也是一个侧重点的转移。当加尔文改造日内瓦之际，罗马教会已经失去了对新教群众的控制能力。为了加强法律和秩序，加尔文必须进一步强化上帝的威力，使之达到人的忍受范围的极致。在当时的情况下，这样做取得了效果，因为教会权威丧失后留下的权力真空急需上帝的权威来填补，否则无法在分裂后维持有序。尽管加尔文教包含着许多消极因素，当时那些在复仇和建立新秩序的人们还是能接受它，甚至欢迎它。

北美殖民地创建时，环境完全不同了。清教徒们充分意识

到自己维护加尔文教纯洁性的历史使命，但正是为了完成这一使命，他们必须让移民掌握一定程度的主动性。在这片无边的新大陆上，到处是可供开垦的处女地，没有什么物质手段能够迫使人们聚集在一起，要离开这个“教会—国家”去另觅天地是太容易了。清教领袖们采用高压手段维护正统，但无论他们如何执著，如何志坚如钢，除了适应新的形势外，也别无选择。他们当然还不能像他们的唯一神教后代那样去否定加尔文的上帝，因此为了使加尔文教仍然能奏效，他们让上帝自觉自愿地限制自己的不可预料性。他们的天才发明便是强调“信仰契约”，这是解放思想的又一步辉煌的小步子。根据《旧约》记载，上帝和亚当立下了行为契约：只要他表现好，便可以在伊甸园内享受福泽。由于亚当的受惑和被逐，上帝和人的第一次契约便告结束。但是无限仁慈的上帝又通过亚伯拉罕向人提供了第二次契约的机会，这就是信仰契约。由于亚当的堕落降低了人行善的道德能力，上帝于是只要求人对他的信仰，并以拯救作为报偿。通过宣扬契约神学，清教徒使上帝成为人的契约伙伴，以人所能理解和预料的条款把人和上帝牵制在一起。作为遵守契约的另一方，加尔文的上帝所具有的为所欲为的权力受到了限制，人在自身拯救中争取到了尽可能大的作用。

清教理论中的种种悖论都来源于这样一个基本矛盾：一方面，他们对上帝的势力范围无限敬畏，知道不可越雷池一步。另一方面，他们又在尽可能地把这条界线推到极限，其全部神学就好比智力上的走钢丝。他们的悖论主要体现在人和上帝的关系中，这也是清教徒们关注的焦点，这里略举几个为例：其一，人在自身的拯救中要发挥主动性，但是最后作决定的是上帝，好的行为能起作用，但并不能保证他获得拯救；其二，人生活在这个世

界上，但是并不属于这个世界，他永远要心不在焉地活在世上，灵魂只能和上帝在一起；其三，个人可以和上帝直接交流，但是必须通过《圣经》和圣灵。如果宣称得到上帝神谕，那便是犯了大忌；其四，人能够经历一个明确的皈依上帝的时刻，甚至能公开陈述其过程，但是他至多只是个“可见的圣人”，真正的圣人，也就是“不可见的圣人”只能由上帝来指定。总之，只要清教徒还自称信奉加尔文教，他们的诠释自由便只能局限在加尔文教义的四壁之内——终审权必须留给上帝。契约神学并不能改变这个根本关系，清教徒们也不想去改变它，但是在不惊动正统教义的情况下，契约神学为人的主观能动性争取到了一定的活动空间。我们必须认识到，作为一种宗教，当时的加尔文教还远远没有穷尽其生命力。爱默生在进神学院之前就梦想着建立自己的体系，他在给朋友的一封信中写道：“我去坎布里奇学了神学后，将告诉你我是否会设计出一套比路德，比加尔文，或者比眼下自由派扫帚们更好的体系来。我厌恶从小听惯了的那种布道。”[82]他最终确实完成了自己的体系，只是他的体系和神学已经没有多大的关系了。

如果“体系”这个词能适用于爱默生哲学的话，那么它不是一个封闭的体系。爱默生思想的宗旨就是反对教条，他信奉和教诲的是永远追求活的灵魂。他的许多思想是重复的，并且来源于他以前的哲学家和神学家，这既很正常也非秘密。他那一统全宇宙的“超灵”概念，显然和唯一神教坚持一个上帝的思想有关，并且受到古代东西方哲学的影响。他经常提到的“补偿法则”很能令人宽慰，肯定了宇宙的有序及其自身平衡。但是和“善有善报，恶有恶报”的老话也没有太多本质上的区别，只是补偿就发生在现世，不必再等来世了。作为一种理论，它似乎能解

释一切，但细想之下，又觉得它好像什么也没有解释。爱默生的不顺从与反权威的理论在清教思想中早有阐述，而且长期以来在美国一直不乏实践者。他的超验主义经常被认为是唯心主义与神秘主义的暧昧结合，难以明晰界定。爱默生令人惊叹之处在于他把这些思想都综合起来，加以发展，并赋予其某种统一的力量。凭着这种力量爱默生冲垮了当时思想界的死气沉沉，并一直成为对后人的激励。

爱默生所迈出的那革命性的一小步便是"自立"。"自立"是爱默生哲学的关键，是维系他全部思想的中心环节。"自立"同时宣告了人对上帝的独立和个人对社会的独立。一方面，"自立"把人的真理置于上帝的真理之上，为一个后宗教的社会提供了信仰的选择。另一方面，"自立"寄希望于个人，对民主制度中的多数专制构成一种抗衡。基于自立，人至少可以在精神上从各种有形无形的桎梏中解放出来，其中包括上帝，教会，政府，历史，形式，陈规，习俗等等，确实，还有什么不能包括在内呢？人现在可以有理由不去盲从任何既定的规范，教义，甚至原则。"自立"是对一切外在权威的总拒绝，是人在精神上的彻底解放。"自立"也是爱默生所有思想的出发点，他提倡的独创性，不顺从，厚今薄古，注重行动，注重活的灵魂等都以自立为基础。当然，自立并非仅仅摆脱束缚，卸下重负，它同时也把沉重的责任加于个人。人不能再随波逐流，人云亦云，他必须自立自救，自己作出决择，用自己的头脑思索，对自己的行为负责。

爱默生在主张自立中碰到的难题是，依靠自己和依靠上帝是冲突的。在基督教文化里，信奉上帝必须谦卑而忘我，相信自己由于和相信上帝相悖，故而并不被视为美德。如果爱默生要让"自立"的精神被接纳，他必须把依靠个人和依靠上帝相互协

调起来。这样做的最佳途径就是对上帝作出新的解释，爱默生正是这样做的。他强调人的直觉具有道德性来为“自立”辩护：“那照亮我心灵的光芒不是我的，而是上帝的。”[83]人的内在光明受之于上帝，因而是神圣的。他否定“自立”中有任何不虔诚的成分，他说：“相信自己不是傲慢达到的高度，而是虔诚达到的高度。是不愿受教于别处，只愿受教于上帝。”[84]凡是基督教徒，都知道人心是上帝与魔鬼争夺的场地。爱默生的“上帝就在你的心中”这句话对他们并不陌生，而且也符合唯一神教对人的神圣理性的推崇。现在爱默生把人的内心和上帝一致起来，顺从自己的内心也就是顺从上帝，原先魔鬼与上帝争夺的人心便由上帝独占了。这样，从理论上讲，“自立”就不会顶撞上帝，也不会违背别的基督教原理了。

在“自立”中，爱默生结合了文艺复兴与宗教改革的双重精神。在尊重个人价值与现世欢乐的同时，又融进了个人灵魂与上帝合一时产生的升华。终于，上帝的主权被欢快地同化到人的自由之中。人现在可以在顺从自己灵魂时，感到纯洁得像只羔羊，因为他可以说：“我是上帝的一部分。”[85]人洗却罪愆，又成了新生的亚当。“自立”是19世纪初美国清除正统加尔文教残余的一付灵药，它解放了思想，肯定了个人，为当时正在寻求发展和确定民族精神的年轻共和国注入了勃勃生机。

伟大的思想解放者造福全人类，世世代代启迪着后人的心灵，激励着他们去再创造。爱默生的思想之所以能保持其生命力，很大一部分原因是因为他彻底摆脱了神学企图一劳永逸地解决问题的模式。他并不想给予思想，也不想架构体系，而是要唤醒每个人内在的潜力，使他能自己去思想，去解决自己的问题。时代是发展的，人的思想意识也是发展的，替后人规划一切

的思想不仅往往无效，反而会成为后人不得不冲破的樊篱。

注 释

[1] R. W. Emerson, "The Poet", *Selections from Ralph Waldo Emerson* (ed. Stephen E. Whitcher), Houghton Mifflin Company, Boston, 1960, P.236. 此书在以下注释中简称 *Selections*.

[2] "Circles", *Selections*, p.176.

[3] R. W. Emerson, *The Early Lectures* (vol. 1—3, ed. Stephen E. Whicher et al.), Harvard University Press, 1959, vol.2, p.310. 此书在以下注释中简称 *Lectures*.

[4] R. W. Emerson, *The Journals and Miscellaneous Notebooks* (vol. 1—16, ed. William H. Gilman et al.), The Belknap Press of Harvard University Press, 1960—1970, vol.4, p.330. 此书在以下注释中简称 *Journals*.

[5] Ibid., vol.4, p.41.

[6] Ibid., vol.2, p.316.

[7][8] Phillips Russell, *Emerson, the Wisest American*, Brentanó s Publishers, New York, 1929, p.7.

[9][10] Ralph L. Rusk, *The Life of R. W. Emerson*, Charles Scribner's Sons, 1949, pp.66;141.

[11] 李野光选编：《惠特曼研究》，桂林，漓江出版社 1988 年版，页 1。此处稍作修改。

[12] *Journals*, vol.4, pp.27—28.

[13] *Lectures*, vol.2, p.93.

[14][15] *Journals*, vol.4, pp.91;26.

[16] "Spiritual Laws", *Selections*, p.59.

[17] *Journals*, vol.4, p.309.

[18] "The Divinity School Address", *Selections*, p.111.

[19] "Self—Reliance", Ibid., p.163.

[20] "大觉醒"是18世纪40年代左右首发于新英格兰,后来遍及全美的一场宗教复兴运动,强调宗教感受和个人忏悔,其结果削弱了宗教保守集团的控制权。

[21] *Lectures*, vol.2, p.92.

[22] *Emerson, the Wisest American*, p.14.

[23] *Journals*, vol.4, p.83, p.8.

[24] *Life of Emerson*, p.159.

[25] *Journals*, vol.4, p.77.

[26] *Lectures*, vol.1, p.165.

[27][28] Ibid., vol.2, pp.184;83,87.

[29][30][31] *Journals*, vol.4, pp.282;367;33.

[32] *Lectures*, vol.2, pp.343,96.

[33] "The Divinity School Address", *Selections*, p.113.

[34] *Journals*, vol.4, p.335.

[35] *Selections*, p.139.

[36] R. W. Emerson, *The Complete Works* (vol. 1—12, ed. Edward Waldo Emerson), Houghton Mifflin Company, 1903 - 1914, vol. 11, p.22.

[37] *Selections*, p.106.

[38] *Journals*, vol.5, pp.71—72.

[39] Ibid., vol.4, p.93.

[40][41] *Selections*, pp.99;108.

[42] *Journals*, vol.4, p.347.

[43] *Selections*, p.9.

[44] *Life of Emerson*, p.293.

[45] "The Lords's Supper", *The Selected Writings of Ralph Waldo Emerson* (ed. Brooks Atkinson), Random House, 1950, p.117. 此

书在以下注释中简称 *Selected Writings*.

[46] *Selections*, pp.99, 109, 9, 109.

[47][48][49] *Journals*, vol.4, pp.313;92;382.

[50] *Selections*, p.100.

[51] *Lectures*, vol.1, p.175.

[52][53] *Life of Emerson*, pp.293;128.

[54] John McAleer, *Ralph Waldo Emerson: Days of Encounter*, Little, Brown and Company, 1984, p.124.

[55] *Life of Emerson*, p.167, pp.283—284.

[56] *Emerson, Days of Encounter*, p.253.

[57] *Emerson, the Wisest American*, p.162.

[58] *Emerson, Days of Encounter*, p.251.

[59] *Selections*, p.117.

[60] *Journals*, vol.4, p.53.

[61] *Lectures*, vol.2, p.341.

[62] *Selections*, p.115.

[63][64] *Lectures*, vol.1, pp.174;167.

[65][66][67] *Selections*, pp.157;115;149.

[68] "Circles", *Selections*, pp.168—176.

[69] *The Portable Nietzsche* (ed. Walter Kaufmann), The Viking Press, 1963, p.579.

[70] *Lectures*, vol.1, p.119.

[71] *Journals*, vol.4, p.104.

[72] *Lectures*, vol.2, p.342.

[73][74][75][76] Ibid., vol.1, pp.174;175;134;143.

[77] Ibid., pp.129, 128.

[78][79][80] Ibid., pp.127;130;120.

[81] *Journals*, vol.2, p.121.

[82] *Emerson, the Wisest American*, p.53.

[83] "The Divinity School Adrress", *Selections*, p.107.

[84] *Life of Emerson*, p.158.

[85] "Nature", *Selections*, p.24.

第 2 章

一个基督徒转向东方异教

超验主义者对东方哲学的兴趣

19 世纪 40 年代，在美国新英格兰的文化圈里，出其不意地迸发出对东方哲学的热情与钟爱。这一异国情趣的萌生适逢新英格兰文艺复兴时期。其实，当一种文化处于严肃的自我反省阶段，含苞待放，需要加倍吸收养料时，人类历史上曾不止一次地发生过类似的“巧合”。当时美国的先锋派组成了超验主义俱乐部，以表达他们对心智自由的向往和对社会进步的希望。他们的刊物《日晷》[1]在题为《各族圣经》的专栏里连续发表了东方圣哲们的语录，其中包括《摩奴法典》，《论语》，《佛陀经》，《琐罗亚斯德神谕》和《中国四书》等。爱默生成为最早认真对待东方异教思想的美国人之一。他的传记作家称他为“美国的孔子，新英格兰的琐罗亚斯德，马萨诸塞的佛陀。”[2]

作为清教世家子弟的爱默生居然转向东方异教，这本身便是一种具有反偶像性质的行为，是对基督教一神论的挑战。它意味着《圣经》不再是唯一的经典和权威——还有《各族圣经》可

供引经据典。当然，爱默生只有在完成了自身的观念革命以后，才可能迈出这一步，转向东方是他的观念革命的继续，也是其中一个有机组成部分。

一　东方是个异教世界——借鉴异国文化的妙处——爱默生的观念革命促使他转向东方寻求灵感——“超灵”的概念

东方是个异教世界，东方人是“异教徒”——这是基督徒对非基督徒的称谓，就像美洲土著被称为“印第安人”一样。基督教对异教的偏见是根深蒂固的，在基督徒看来，异教徒若非归化的对象，就是征服的对象。早期清教移民称土著为异教徒，将他们和“粗犷的”爱尔兰人与“野蛮的”中国人列为一类。清教徒确实为归化土著作过一些努力，但收效甚微，继而又发生多起暴力冲突，从此视土著为冥顽不化，只配驱逐乃至灭绝。

18世纪末，随着西方社会的迅速发展，西方人眼中的东方形象已经不可逆转地恶化，几乎沦为“僵固”与“落后”的同义词。对东方异教徒的偏见也日趋激化，美国人已经“习惯以轻蔑和厌恶的口气来谈论中国人”[3]。在加州，同样来参与淘金热的中国移民却遭到白人同行的掠夺抢劫。这些白人认为，“枪杀异教徒是他们的宗教职责”[4]。当时的美国法律禁止任何中国人出庭作证反对白人，日后美国第一个限制移民法也是针对中国人的。在一个由移民组成的国家里，中国人被视为劣等民族而禁止加入美国籍，这一情况直到二次大战才得以纠正。

基督教和异教被普遍认为是“绝对而且永远不可调和的”两

种信仰。基督徒的使命是归化异教徒，决不是去向他们学习。更何况在欧洲中心论占统治地位的19世纪，别的文明中能有什么值得西方去学习呢？美国传教士惊讶地发现，异教的中国居然还是一个文明社会，称之为怪现象。但他们仍然认为，中国人的异教思想和习俗——诸如"对上帝的无知与畏惧，对人的骄傲与自溺"——使他们"完全不能接受真理"[5]。他们把中国的历史追溯到洪水灭世之时，这样中国就被纳入上帝创世的伟业之中了。令他们不解的是，"作为挪亚的子孙，为什么中国被允许滞留在异教的黑暗之中？"[6]上帝的这个安排必然有其道理，答案据说就是把这项基督教中史无前例的伟大使命留给他们这代人去完成，或至少去开始："基督教王国看到展现在它面前的是宗教事业中最宏伟最诱人的区域"[7]。他们笃信，"中国将彻底皈依基督教。"[8]

爱默生不可能完全不受当时流行的这类东方观的影响，特别是在他思想转化之前。他从来没有否认过自己受惠于异教的希腊，他写道："宁可让我做一个'受旧思想哺育的异教徒'，也别怯懦地否认或者隐瞒希腊艺术，诗歌，美德所给予我的恩惠。"[9]可是异教作为一个整体，却又是另一回事了。在他的第一卷日记中，青年爱默生毫无顾忌地表达了他的偏见："浪漫时期的基督教代表了欧洲文化——在沙果林中的一棵经嫁接改良过的树种。和一个异教女子或男子结婚等于和野兽结婚，是自愿退化到狒狒去的一步。"[10]在爱默生眼里，基督教较之异教的优越性似乎是不言而喻的。即便前者有何差错，根子还是在后者："由于和异教残余非自然的混杂，基督教才首次遭到腐蚀。"[11]这种种族优越感是爱默生所继承的文化遗产的一部分。作为个人，对于文化遗产总是接受容易拒绝难。由此可见，

若不是经历了一番深刻的观念革命，很难想象爱默生会接受异教的东方。

在很长一段时间内，爱默生对东方哲学毫无直接认识，他对东方的概念主要来自印象与直觉。但是随着他自己哲学思想的成熟，他的视野渐渐开阔，偏见开始缓解。他对东方，尤其是伟大的东方先哲，态度越来越开放。对东方的兴趣逐渐构成了他在破旧立新中寻找新思想源泉的重要部分，他要从中汲取灵感和依据去巩固自己新建立的体系。19世纪的美国，特别是新英格兰地区，在精神上仍然处于两个世纪前移民从宗主国带来的清教文化的阴影之下，这份遗产已经更多地成为负担而非恩惠。要否定它，就产生了向欧洲以外的文化——一种真正异己的文化——去另辟蹊径的迫切需要。唯一神教的领袖，超验主义先驱钱宁首先把这一问题提到议事日程上来，他说："唯一神教由于和一种内心枯萎的哲学相结合而蒙受损失……我怕我们必须从别的学派中寻找能令我们激奋的思想，它能触动我们最内在的心弦，向我们揭示灵魂的深度。"[12]爱默生不止一次地表达了他转向东方的初衷——我说"初衷"是因为他后来对东方哲学产生了真诚的兴趣，多少成了一位认真的东方学者。1838年，当他仍处于心智转化的关键时刻，曾在日记中写道：

为了表达德性的本来含义，我们有必要大大越出自己的环境和习俗。否则的话，它便会立即和可怜的体面与空虚混为一谈，体面和空虚是上流社会中伪装德性的可怜幽灵。由此，我们飞向异教徒，引用苏格拉底、孔子、摩奴和琐罗亚斯德的名字与有关人事；并非因为他们和耶稣或保罗一样好，甚至更好……而是因为它们是很好的代数术语，不

像我们习惯使用的那些词语会引起思想上的混乱。[13]

在他的早期演讲《宗教》中，爱默生在引用孔子和印度吠陀后又重申了寻找新灵感的必要性："世界上最具道德的句子就在我们的《圣经》里，但我们对它们已经熟视无睹。"[14]

借鉴异国文化最明显的好处就在其"异"——异国情趣，闻所未闻。但同样重要的是，正如爱默生在此指出的，他要借用其词语所包含的新鲜感。在母语中，词语和象征常常被悠久而复杂的用法和用者所污染。一旦移植到异域，它们便可能重获新生，因为一切原有的联系都被切断了。换言之，新鲜感的产生是因为人们从异国文化中只能借其词语，而不能借其词语形成的背景，词语于是可以被重新解释并获得新的意思。然而在母文化中，这两者是永远无法分隔的：背景如同幽灵，牢牢地依附于词语。词语受层层背景的压迫，已不再是自由的。一个人用语言无论表达什么，都不能完全撇下产生它们并始终伴随它们的各种历史背景。对一个具有古老语言的古老文化来说，这种历史沉积可能造成相当严重的问题。"词语在一种文化中发挥作用"[15]——这句话道出了语言和社会的本质关系。然而，如果人们真的掌握了这一规律，也完全可以用它来为自己服务。例如通过把词语和其文化背景相分离，便能使它发挥完全不同的功能。可以说，创造性的误读是我们有意无意地从文化交流中获得的有趣收益。诚然，文化交流的深层意义还在于文化比较本身，通过比较使各自的内在本质更充分地显示出来。

从异国文化中汲取灵感和依据是文化发展中经常发生的现象。不同文化间的接触碰撞总是对双方都有利的，尤其是对东西方这两种独立发展而且截然不同的文化。东西方文化的比较

实际上一直在进行，只是并不总是像超验主义者那样自觉，但还是有许多人曾经这样做过。

在 19 世纪以前，中国对西方的影响一直超过西方对中国的影响。我们并不需要追溯到 13 世纪的威尼斯商人马可·波罗去寻找对中国的赞美之词。16 世纪法国的蒙田仍然对中国发明炮火和印刷术深感惊讶，对中国“精湛的行政组织”更为赞叹。他以自己对中国的再发现来证明世界上仍然存在着尚需探索的未知领域，由此证实他所相信的“知识的不确定性，世界的无限丰富，以及道德训导的普遍意义。”[16]在德国，莱布尼兹盛赞中国文化及其对全世界的意义。他鼓励中国和欧洲相互交流，认为有必要让“中国派传教士来教我们自然神学的目的和用法，正如我们派传教士去教他们启示神学一样。”[17]18 世纪的法国哲学家如伏尔泰等继续高度评价中国的人文科学，尤其是政治。这些启蒙思想家支持新王权，但在欧洲又找不到现成的先例，于是很高兴在遥远的中国发现了一个典范。他们赞扬中国的科举制，因为它是以德行而不是以门第来选拔政府官员，这一制度突破了封建制通常难以避免的家族和等级限制。他们指出，中国的政府由最佳的人士组成，因而是最佳的政府。中国，这个存在于基督教之外的大帝国，在他们手中成了“用来抽打旧制度”[18]的鞭子。

奈何时过境迁，到了爱默生的时代，西方对东方制度的推崇早已成为历史，能引起他们兴趣的只剩下古老的宗教和哲学了。不过就在这个领域，超验主义者也不是唯一的探索者。例如叔本华就是西方思想家中最早接受东方宗教为真理的，他似乎比爱默生走得更远，虽然是在同一方向上。有评论家这样指出：

(他)引用吠陀像引用柏拉图一样,并用佛教经典来证实他从康德那里学来的东西,把基督教中与印度教佛教本质上相一致的部分视为真,而把不一致的部分视为伪。[19]

正如爱默生引用孔子的话:"非其鬼而祭之,谄也。"[20]只是谄在自身,非谄鬼也,因为借鉴外国文化几乎总是为自己服务的。借鉴者只是寻找他所需要的,仅此而已。所谓全盘接受一种外国文化既无必要,也不可能。爱默生喜欢自称婆罗门,可是谁会指责他不接受"轮回说","种姓制"这些婆罗门教的核心教义呢?如上所说,爱默生对东方的态度转变是他自身观念革命的结果,那么,是什么观念为他打开了通向东方的大门呢?是什么理论使他认为可以接受异教思想呢?

答案首先在神学之中,是爱默生对于宗教的崭新理解使他冲破了一切禁锢。其次,是他那连接东西方的关于"超灵"的概念。其实,这两者具有内在的联系,从本质上说,前者只是后者的一个有机组成部分。

爱默生对宗教的理解已经远远超出了基督教的范畴。虽然他不曾否定上帝,但对他来说,宗教不仅和那个传统的人格化的上帝无关,也和教会、教条、教义无关。宗教是升华了的精神,是灵魂,是良心,或者干脆就是道德的同义词。就上帝和道德的关系而言,爱默生更重视的是道德。他写道:

……人类心目中关于上帝的概念是个多变的光体……可道德情操是不变的。你生活中是否有那么一瞬间怀疑过那神的存在?是的。你生活中是否也有一瞬间怀疑过讲真话的职责?没有。因此一个是变的,另一个是不变的。[21]

爱默生不止一次地将基督教的上帝与埃及人的第一个神相比，发现后者更为接近真理。在古埃及，神是朦胧隐蔽的，以鳄鱼为象征——因为鳄鱼能看，却不被看见。神还是唯一没有舌头的动物，爱默生对此颇为赞同，因为他深信，“理智不言自立”。[22]但是，如果按照爱默生的宗教即道德的说法，那么不同教派之间又有什么本质的差异呢？甚至基督教和异教之间，不是也就只剩下区别而不存在对抗了吗？一切民族的宗教原来只是共同的人类关注和道德情操的不同表现方式而已。

1836年，爱默生兴奋地写下了他的新发现：“这便是一切宗教的欣悦与结果，这便是将所有形式去除后一切宗教留下的内核。这是律法中的律法，是吠陀，琐罗亚斯德，古兰经，毕达哥拉斯的金诗，圣经，孔子。”[23]不久，他又重申：“基督教的核心就是一切哲学的核心。它就是斯多葛人、中国人、伊斯兰教和印度教所竭力去唤醒的那种虔诚情绪。”[24]在他刚获解放的心灵中，每种宗教都是道德法的一个不完善的版本，基督教不过是世界历史的一部分。上帝与所有民族所有的人同在：“他在哪里，上帝就在哪里；他听，上帝就说……（人们）生活在神圣的结合中。”[25]这真是地道的泛神论的精神。爱默生越是深入东方思想，便越是确信这一点。他开始搜集“世界圣经”，也就是各国经典。爱默生解释道，这些经典“在不同的时代为人性的声音所赞同……波斯人读哈菲兹，中国人读孔子，西班牙人读塞万提斯……”[26]人性，而不是神迹，成了爱默生的衡量标准。既然如此，阅读这些“世界圣经”就不仅合情合理，而且令人向往了。在这一新思想的指引下，爱默生经常把他喜爱的东方哲学家摩奴，孔子，琐罗亚斯德等与基督教中的摩西和耶稣相提并论。

世界宗教的同一性从属于爱默生关于“超灵”这一更为广泛的概念。超灵是爱默生世界观的核心，他视宇宙为统一体，“其中包含着每个人的具体存在，并通过它与其他所有人合而为一。”[27]超灵就是统辖宇宙的唯一心灵，唯一意志，万物从中产生并相互配合：“只有一个心灵，每个人都是通向它的走廊，祈祷是它的地址，宗教是这一心灵的自尊。”[28]

超灵是爱默生哲学的支柱。通过超灵，他的理想主义、超验主义和神秘主义汇合成了独特的爱默生哲学，自立则是个人把理论付诸实践的途径。从词法上说，“超灵”有三个组成部分——“灵”、“超”、然后合成“超灵”，它们包含了爱默生对世界的基本看法。

“灵”指的是世界的精神本质。爱默生崇尚灵魂，把灵魂视为宇宙、世界和人的本质。他说：“灵魂限定了一切……它对抗一切经验。它也同样废除了时空……时空只是从反面来衡量灵魂的力量。”[29]与黑格尔的绝对理念相仿佛，爱默生的宇宙灵魂也创造了世界：“精神是造物主，精神自有其生命。”[30]灵魂庄严地“向前直视，在她前方创造了一个世界，而将其余的世界抛在后面。”[31]爱默生无疑属于那些显赫的西方唯心主义者阵营，他们认为是精神创造了物质世界，而不是相反。

“超”表达的是灵魂的超验性质，它高于物质，高于感官。对爱默生来说，“世界是象征性的”，它不过是“灵魂的镜子”。灵魂虽然远远高于物质世界，优越于物质世界，但它却是真正的现实。不是人拥有灵魂，而是灵魂拥有人。宇宙的灵魂，“不是我的，你的，他的，而我们却是它的。我们是它的财产，它的人。”[32]每个人不过是他灵魂的外表，如爱默生所形容的：

我们通常所谓的人，那吃喝、耕种、算计的人并不……代表他自己，而是错误地代表了他。我们尊敬的不是他，而是灵魂，他不过是灵魂的感官。当他通过自己的行动让灵魂显现出来，我们便向他屈膝。[33]

同样地，

一切的一切都表明人的灵魂不是一种器官，而是在激励、锻炼所有的器官；它不是一种像记忆力、计算力、比较力那样的功能，而是把这些功能当作手脚来使用；它不是一种官能，而是一种光明；它不是智能或意志，而是智能和意志的主宰，它是我们存在的背景，智能和意志就在其中——一种不被占有而且不能被占有的无限。[34]

这任运自在的灵魂可谓至善至美！人不过是这既不可见又不能被占有的灵魂所控制的一个器官。

“超”还有遍及和普遍的意思，指的是灵魂渗透弥漫的性质。灵魂深入宇宙的每一部分：“我们看见的世界是单个的：太阳，月亮，动物，树木，但它的全部则是灵魂，具体个别的只是它光耀的部分。”[35]简单地说，爱默生的超验主义就是鼓励人去超越各种限制，无论是内部的还是外部的。而只有服从这一无处不在、无所不能的灵魂，人才可能达到超越。

当“灵”冠之于“超”时，那永恒的“一”便得以完成。于是便有了自然与人的结合，有了宇宙灵魂的整体性。作为整体灵魂的一部分，人终于可以期望与上帝合一了：“我生在这伟大的宇宙心灵中。我，不完善者，崇拜我自身的完善。”[36]从这个意义

上讲，超灵不仅消除了时空的区别，也超越了神人的界线。人现在可以理直气壮地宣称具有内在的神圣性，自立也就从神学上得到了证实。

超灵也为爱默生的神秘主义提供了理论依据。既然人具有内在的整体的灵魂，当个人灵魂觉察到它并与之结合时，奇迹必然发生，这就是体验神秘的伟大时刻——"圣灵注入我们的心灵"。许多宗教圣人和狂人都曾声称过这一人神相通的经验，确实微妙之极，难以言传。若无超灵这一观念为基础，将不可想象。既然这一更完美更普遍的"大我"注人"小我"的可能性永远存在，而且永远不可能是简单的重复，神迹就必将是永恒的，不断更新的，人完全应该生活在现在。

在这拥抱一切的永恒的"一"的大框架中，异教的东方自然也有权取得一席之地。世界是宇宙之灵创造的奇迹："没有世俗的历史……所有历史都是神圣的"[37]，"每一部经典都应该由产生它的同一个精神来解释"[38]——那精神就是超灵。当它那熠熠光彩照耀四方，"将宇宙归于一个灵魂"，由此便诞生了一切宗教，一切圣经："每个新的接受者赋予它不同的名称，或光亮，或良心，或精神，但其特点从本质上来说是一样的。"爱默生接着又说："琐罗亚斯德在波斯，孔子在中国，俄耳浦斯在希腊，努马在意大利，曼科·卡巴克在秘鲁都声称了这一点。巴勒斯坦的摩西和耶稣以更卓越的语言和方式宣告了同样的事。此后，从未间断过的一系列证人都企图作出同样的证词。"[39]这真是异教的琐罗亚斯德、孔子和基督教的摩西、耶稣的大联欢——现在他们的不同仅仅在于辞令和方式了，他们宏大的思想和宗教精神产生于同样的灵魂和本质。东方和西方的精神被爱默生开放的思想纳入同一个宇宙之灵，再没有阻止它们平等与交流的

障碍了。

二、爱默生对中国的了解——为什么传教士选择儒家——爱默生和中国古典

爱默生和他的超验主义朋友们作出极大的努力去了解亚洲。亚洲在地球的另一边，在爱默生的时代，到亚洲的旅程需要几个月，很少美国人去过那里。早期有关亚洲的书籍大多出自商人、传教士和外交人员之手，给西方人留下的印象是异教的东方颇为神秘，充满异国情调。当时美国作家对东方的想象大都基于这一印象：霍桑在《红字》中这样描写女主人公海丝特："她天性中有一种丰韵，一种耽于感官的东方特点，——喜欢富丽堂皇的美……"[40] 梅尔维尔早期对南太平洋岛屿的描绘是野蛮的食人者加上天真未凿的少女——一种诉诸感官的冒险主义和浪漫主义的结合。超验主义者博览群书，对英语、法语、德语版本的最新翻译作品都十分熟悉。在阅读的过程中，他们渐渐对那块遥远的大陆产生了亲切的感情。爱默生甚至为他的妻子莉蒂亚找到一个爱称："我的亚细亚"。

爱默生对亚洲的兴趣涉及许多方面，其中主要是印度吠陀、印度教、摩奴、琐罗亚斯德、波斯诗歌和中国儒家。印度的宗教哲学无疑最合他的心意，它们不同于儒家，不是把重点放在人类社会，而是倾向于出世，企图超越尘世苦乐。婆罗门教和印度教也确实更具有爱默生所追求的超验性。但这里也不排斥有学术以外的原因在决定超验主义俱乐部的阅读书目。我们不应忘记，他们中没有一个人能用东方语言直接阅读原著，因此译本的

情况往往替他们作了选择。印度作为英国的殖民地，其文学自然有更多的机会被翻译介绍给英语世界的读者。

爱默生通过好几个渠道来了解中国。美中贸易使中国在新英格兰成为一个家喻户晓的名字，从殖民时期开始，波士顿和塞勒姆就是美国最大的外贸口岸。独立前，美国与中国的贸易通过英国转手，当时最大的困难是找不到合适的出口商品来交换从中国进口的丝绸、瓷器和茶叶。18 世纪 50 年代初，他们在北美找到一种野生人参在中国很有市场。这一发现除了给商人带来利润外，也影响了殖民地的风尚。宗教领袖爱德华兹在给朋友的信中极为惋惜地提到这点：

> 奥尔巴尼的商人迫切地想购到所有的人参运往英国，在那里能牟取暴利。这使我们老老少少的印第安人都去林中忙碌很久，有时走得很远，疏忽了他们的公共礼拜和耕作。他们还常去奥尔巴尼卖参(这点已被证明比去林子还要糟糕)，在那里总是受到诱惑，喝得烂醉。[41]

18 世纪享用西洋参的中国人大概决不会想到，他们在大洋彼岸居然造成了这样的麻烦。

美国一独立便开始和中国直接通商。1785 年，《中国皇后号》抵达纽约，成为中美贸易中第一艘美国船。塞勒姆在当时是一个比波士顿更大的对华贸易口岸，想起霍桑小说中被“一群乏味的老人”所掌管的塞勒姆海关是中国商人飘洋过海的终点，倒也十分有趣。时至今日，塞勒姆的皮博迪博物馆中仍陈列着大量中国展品，真实地再现了早期中美贸易的盛况。只是到了爱默生的时代，鸦片已经在美国对华贸易中日趋重要。由于中美

贸易以及中国移民等现象，美国人产生了了解中国的需要。在波士顿的文化圈里，中国成了热门话题，爱默生的弟弟爱德华在大学时所写的一篇关于中国的论文还得了奖。

爱默生那些和中国事务有关的朋友也向他提供书籍和信息资料。其中之一便是当时著名的马萨诸塞参议员查尔斯·萨姆纳，他给爱默生送去参议院有关中国的文件。萨姆纳略懂中文，常为中国移民说话。爱默生的另一位朋友蒲安臣（Anson Burlingame，1820—1870）曾是波士顿的大律师，后任美国驻华使节。蒲安臣对中国的了解以及他高尚的人品为他赢得了清政府的信任。1867年，他辞去了美国使节的职位，接受了清政府授予他的无任所中国大使之职。次年，他率领中国第一个出访西方的外交使团前往欧美。在今天看来，任命一个外国人为中国大使未免费解可笑。但是在当时的情况下，也许还不失为一个明智的决定，至少是方便的安排。美国早已表示，愿意在中国与西方国家的关系中扮演“中间人和诠解人”的角色。在波士顿接待这个中国使团的宴会上，爱默生发表演说，欢迎“世界上最古老的帝国派往最年轻的共和国的使节”。[42]

爱默生对中国文化的了解主要还是通过自己的阅读。他读过一些旅行见闻，如劳伦斯·奥利芬特的《埃尔金伯爵出使中国日本记》，还有刊载在《亚洲月刊》1837年8月号上的《内皮尔勋爵出使中国记》。但爱默生不是那种满足于从道听途说来探索一个未知国家的人，他很快便通过孔子深入到中国文化的核心。

在很长时间内，孔子是爱默生唯一熟悉的中国哲学家，后来他也读到了孟子。但是作为经典道家的老子和庄子，他们对中国思想的影响几乎同样深远，爱默生却从未提起过。很遗憾，我们永远不可能知道他对道家会如何反应了，而道家其实比儒家

更为接近超验主义。至于爱默生为什么从来不提道家呢？原因很简单：他毫无所闻。这一疏漏应该归咎于担任翻译的早期传教士，这些忠诚的教会人士选择儒家而非道家大概出于两种考虑：一是实际的，一是观念的。

首先他们知道，只有把握儒学才能为他们开辟通向中国上层和官场的途径。从利玛窦开始，他们就从自身经验中得出了这一结论。利玛窦是位杰出的意大利耶稣会传教士，后来成为罗马教会派驻北京的第一任代表。据说，16 世纪末利玛窦初到中国时，穿的是和尚服，他很快意识到这是一大错误，于是改着商人服，当然还是不对，最后他从儒。经过 20 年的勤学苦练，他在中文和儒学方面的造诣均非一般，终于被官方接受和尊敬，在宫廷谋得官职。利玛窦对中国文化的认同是基督教传教史上前所未有的，他的耶稣会同行这样形容他："利玛窦，一个意大利人，在一切事情上都酷似中国人，如同他们中的一员。他神色自若，温良谦恭，这些品质他们所视甚高。"[43]甚至一位著名的中国学者也由衷地赞美利玛窦的汉化，说他能完美地用汉语说话，用中文写作，以中国人的行为规范来约束自己，给人留下极深的印象。[44]

耶稣会特有的思想方式和文化训练使会员们成为最早深入中国内在精神的西方人。通过接受儒家文化，他们进入了中国社会的最高层。清朝早年，他们甚至成功地使好几位满人贵族归化了基督教。为了完成他们在中国的使命，耶稣会员首先将自己汉化，成为西儒，然后以中国人最能接受的方式来宣传福音，那就是将儒学和基督教协调起来，使中国人相信这两种教义完全可以并行不悖。因此，他们对中国的异教习俗如尊孔祭祖等，采取了灵活的态度。利玛窦最想避免的，就是在中国人中激

起任何疏离甚至敌视基督教的情绪。可是他们的宽容却在罗马引起争议。他们的敌人逐渐占据上风，削弱了他们的影响。1715年的教皇训谕明确地谴责了耶稣会的传教活动，禁止容忍中国礼仪，坚持在中国以欧洲方式信奉基督教。这激怒了他们的保护人康熙皇帝，天子是不允许任何人和他平起平坐来干预朝政的，但是他也未能挽救基督教在中国的命运。1774年，解散耶稣会的命令到达北京。到了19世纪，新教传教士开始涌向中国，利玛窦那种将基督教去适应中国文化的做法已基本被抛弃，取而代之的是一种更为狭隘的态度，难免引起中国人的反感，结果基督教被普遍认为是西方文化侵略的一部分。很难想象如果教皇没有发布那道训谕，基督教在中国将是何种命运。但也可能区别不大，因为对基督教的抗拒可以说是根植于中国思想之内的。

传教士选择儒家的第二个原因大概要从教义上去寻找。儒家和道家相比，更容易和基督教和平共处。耶稣会神父们有理由将儒家视为"接受福音的极佳准备"。虽然孔子只关注现世，并且拒绝猜测前世和来世之事，但他也因此不提供任何有关宇宙本源的理论，这就避免了和上帝创世说发生矛盾。相反，老子对宇宙起源作了自己的解释和猜想，认为宇宙是从混沌中自发产生的，与现代科学中的大爆炸学说倒颇为相似。宇宙自我完成的说法从根本上排斥了存在创世者的可能性。此外，老子的自然泛神论也不能为传教士所接受，难怪利玛窦毫不妥协地反对道教和佛教，视之为应该全盘否定的偶像崇拜哲学宗教体系。就这样，由于他们的选择，或者说是审查，在爱默生读到的全部有关中国经典的书籍中，只有一本题为《长生鸟》的小书顺带提了一下老子。作者在将孔子的伟大与苏格拉底相比后评论道，

孔子"比他的同时代人老子要高出许多,老子的怀疑论和对世事的漠然既不能造就伟人,也不能造就好公民。"[45]1843 年超验主义俱乐部的两期《日晷》上所载中国古典只含孔孟,也就理所当然了。

爱默生了解中国古典经历了一个很长的时期,并得益于不断出现的新译本和新资料。最初他对中国毫无认识,充满偏见。《长生鸟》中关于中国历史的简述大概是他一生中读过的唯一的中国历史。他在大学时曾借过孔子的书,但几天后就还掉了,显然不感兴趣。在他形成自己哲学的十年中,从未再读过孔子。直到他基本上已自成一派,才感到读孔子的必要。爱默生开始认真对待孔子是在 1836 年,从此他一直保持着对中国古典的兴趣。他首先读的是乔舒亚·马什曼译的《孔子》(1809 年,塞兰布尔),其中附有原文及作者对中国语言文字的评述。看来爱默生很喜欢这本书,在日记和笔记本中抄录了好几十段。后来他从中选了 21 段刊在《日晷》1843 年 4 月号上,题目是《各族圣经:孔子语录》。《长生鸟》是 1835 年出版的一本小书,副标题为《古代精品拾零》。内分八章,论述八位古代思想家的智慧。介绍孔子的第一章为全书重点,作者赞扬孔子道:"作为道德师表,在基督降生前的大批哲学家中堪称第一。"[46]文章主要是作者自己对孔子的理解和诠释,他所选的 80 段语录以号码编排,不分类别,译文也不甚确切。

1843 年是爱默生在汉学上的丰收年,他高兴地得到一本戴维·科利译的《中国古典:通称四书》(使命出版社)。这个译本爱默生亲切地称为"我的中国书",它不仅提供了更好的孔子版本,而且第一次介绍了孟子。对爱默生来说,孟子是全新的灵感源泉。同年《日晷》10 月号上,又刊载了长达六页的"四书"语录。

作为主编的爱默生在序中写道："这个译本——它似乎是为学语言而作的练习——是我们迄今为止见到的中国文学中最有价值的贡献。书中的新部分是两卷《孟子》：上孟和下孟，由孔子以后约一百年的孟子所作。"

但更好的译本还将出现，詹姆斯·莱格（James Legge，1815—1897）译注的《中国古典》第一册于1861年在香港出版。此后，莱格居然持之以恒，译完了经典儒家和道家的全部作品，这是一个传教士所完成的一项了不起的工程。爱默生于1867年从波士顿图书馆借走两册，占用了两个多月，这在他的借书记录上是少有的。他在日记中写道："我在读一位更好的帕斯卡尔。"[47]莱格是位成就卓著的汉学家，牛津大学的第一位中文教授。他把大半辈子都贡献给学习中国古典并把它们介绍给西方。莱格继承了利玛窦的传统，相信"儒家不同于佛教和婆罗门教，并不与基督教相对抗。"他争辩道，在中国完成传教使命的最好途径便是通过孔子："他们越是避免驾着车在先师墓上粗暴行驶，就越能早日看到耶稣在人民心中加冕。"[48]早期传教士的中国古典英译本往往根据他们的个人好恶重新组织安排，莱格的译文则是高超的学术著作，尽可能地保持了原文的体例和精神，成为最有权威的译本之一，至今仍被广泛采用。

三　东方思想中是什么吸引了爱默生——(一)宇宙的一致性和整体性——(二)精神性与超验性——(三)综合型和直觉型的思维——"静"——东西方思想的强与弱

现在的问题是，到底是东方哲学中的什么方面吸引了爱默

生和他的超验主义伙伴？“东方”是一个广泛而庞杂的概念，内涵极其丰富。一个概念再包罗万象，好像也很难把日本、中国、印度、波斯这样判然不同的文化都包含在内。但说怪也怪，与“西方”这一概念相对照，不同的东方民族似乎又有某些共同之处，或通常是这么认为的。换言之，虽然很难界定什么是“东方”，但人们用这个词的时候指的却是相对确定的特点。人们对东方的概念有着某种共识，而且并不局限于超验主义者。

超验主义与东方的关系曾是不少学者研究的课题。他们大多致力于追溯和分析东方对超验主义的影响，其中不少人认为其影响是消极的。《剑桥美国文学史》有关超验主义的章节对此便似乎十分确定：

> 提起东方使人想起超验主义的一切弱点：它那舍近取远，对每件事都要追本溯源的倾向；它不是通过征服物质，而是通过否定物质去达到精神的企图；它以被动和接受来取代警觉和创造力的偏好；它那具有瘫痪性的泛神论和宿命论的痕迹；它的无效；它的意志的退化。这些特征超验主义无疑都沾染上不止一点，但如果这就是全部，我们就该把它视为一种早被证明无用的人生哲学的再一次回光返照。[49]

我想，爱默生是不会同意对东方哲学的这种死刑判决的，也很难想象像爱默生和梭罗这样乐观向上，独立不羁的思想家会去投向一种毫无生命力的哲学。事情从来不是那么绝对，善与恶如果不是永远，起码也是常常同源而出。东方哲学中确实存在着上述特点，这些特点也确实可能是消极的，特别是按照西方

标准来衡量东方时。但超验主义者并非意识不到这点，相反，他们认为这些特点恰恰是杰克逊时代的美国所需要的，可以用来平衡一下张扬过度的西方特点。爱默生也很清楚，尽管他对东方思想饶有兴趣，甚至赞赏，但他却并不准备成为东方人。1857年，他在日记中明确表示："我们读东方人的书，但仍然是西方人。"正因为是西方人，他便有了只借东方词语而不借其背景的特权，因而可以吸收那"无用哲学"的精华而不必受其体系的腐蚀。我说的"体系"主要是指贯穿东方思想的基调：宿命论和等级制。

那么，吸引爱默生的到底是东方哲学中的哪些特点呢？什么是他视为积极的因素能借来支持他的哲学呢？请看爱默生提到东方的几个片断，它们也许可以反映他欣赏的某些方面：

> 中国孔子：无德，富贵于我如浮云。[50]

> 我在寻找"至美"陶醉那些东方人灵魂的时刻……通过他们的口道出了至理名言，(它们)也将在西方道出。[51]

> 这一思想(道德情绪)总是最深地居于虔诚而沉思的东方人头脑里……欧洲的神圣冲动一向得益于东方天才。[52]

> 在这昏昏欲睡的酷暑天里，我无所事事，只有读《吠陀》，这热带的圣经。我发现自己每隔三四年就要重读一次。它崇高如炎热，如夜晚，如屏息的大海。它包含着逐个拜访了这些高尚而诗意的心灵的一切宗教情绪，所有伟大

的伦理。要把最初的灵感和无休止的关于礼仪的废话区分开来是最容易不过了，后者在每一章里都嘲弄着前者并与之相对立。想撂下这本书是徒劳的：我若呆在林子里，或置身湖上小舟，大自然马上便将我变成一个婆罗门：永恒的需求，永恒的补偿，深不可测的力量，持续的沉默——这便是她的教义。她对我说，安宁，纯洁，彻底解脱——这些苦行忏悔可以赎去一切罪孽，将你带到“天龙八部”的极乐真福。[53]

我在亚洲人的句子中也找到了与生活的类同。东方的天才们不是戏剧性或史诗性的，而是伦理的和沉思的，琐罗亚斯德神谕，吠陀，摩奴和孔子使人愉悦。这些无所不包的格言就像天堂里那些完美的时刻。[54]

看来，爱默生不是通过思辨，而是进入一种境界来领会东方哲学的真谛。在东方思想的含混框架中，爱默生最欣赏的是其对精神和超验的天然倾向：宇宙的整体性，自然与人的和谐，人的整体性，伦理型和审美型的思维，沉思的气质，直观的认识方式——所有这些特点对超验主义者都具有吸引力，而他们自己的思想就等着和它们一拍即合了。

(一)宇宙的一致性和整体性

东方哲学保留了古代的有机整体性，视宇宙为一体。东方人崇尚宇宙的同一性，万物在宇宙的广袤和谐中合而为一，不同的物体相互补充，和平共处，交织在那个包罗一切，与一切认同的“一”之中。爱默生所赞赏的东方思想的广阔无垠也许主要就是源于这同一整体性。

二元论在东方也和在西方不同，西方思想中的二元论倾向于对立：精神与物质，灵魂与肉体，上帝与撒旦，天堂与地狱，天使与魔鬼，拯救与入狱——都是构成对立面，很少有协调的可能，在逻辑上便形成对抗的传统。相比之下，中国的阴和阳虽然代表了宇宙原则中两个对立面，却能互为依存，正如神秘的太极图所显示的，它们实际上是在同一个圆中不停地相互交冲平衡。

道家的中心思想就是这伟大的“一”。老子曰：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”(《道德经·42章》)万物生于一而归于一，达到这个“一”便是宇宙的目的：“昔者得一者：天得一以清；地得一以宁；神得一以灵；谷得一以盈；万物得一以生；侯王得一以为天下正。”(《道德经·39章》)庄子表达了同样的思想，而且更强调超越的必要：“凡物无成与毁，复通为一。唯达者知通为一。”(《庄子·齐物论》)

将老子的“道”与爱默生的“超灵”相比，可以发现许多类似之处。二者都是无所不包，自在自为，超验而完美；二者都是万物的源泉与归宿。和老子一样，爱默生相信宇宙的一体性，相信世界的同源，这源头也就是他的“超灵”：

> ……世界并不是多种力量的产物，而是出于一个意志，一个心灵；那心灵无处不活跃……万物源于同一精神，都与它同心协力。[55]

同样，爱默生也将自在自为视为“最高主宰的特征”，并且认为“一切最终将进入这神圣的一”。基于超灵的这一精神，个人的灵魂也因此自足自立。

“道”也是儒家的基本原则，但儒家把重点放在道的道德方

面，引导人的行为和这普遍规律相符合。正如爱默生引孟子的话："是故诚者，天之道也。思诚者，人之道也。"(《孟子·离娄上》)爱默生似乎也从孟子对"浩然之气"的解释中找到了他超灵的一个变种，他引道："其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。"(《孟子·公孙丑上》)

通观中国哲学，不能不注意到这样一个倾向，即总有人作出不懈的努力去寻找像爱默生"超灵"那样的概念。重要的中国哲学家似乎都试图找到一个新的体系或一套新的术语去包容整个宇宙。在"道"之后最成功的大概就是宋明理学，它对中国思想的控制直至本世纪初才随着末代王朝的崩溃而告结束。它的中心思想是理——宇宙的法则和原理；它是精神的，先验的和超验的。从经典时代的"道"到 19 世纪末谭嗣同提出的"以太"，中国人的头脑从未停止过寻找一个囊括一切的概念。对宇宙一体性的共识好像是中国思维中相当顽固的部分。

从这一体性中必然衍生出自然与人的合一，东西方在对待自然的观念上区别甚大。在西方，自然和人一样，也是上帝的造物，并不比人更神圣，而且由人去征服它。爱默生指出，在西方传统中，宗教和伦理"与其他较低的文化一样，都起了贬低自然的作用，认为自然从属于精神……它们都把自然踩在脚下。"[56]爱默生本人也相信自然应该受到"人的控制，就像救世主骑的驴那样顺从。"[57]而在异教的东方，自然本身便具有神圣性，人对自然卑恭崇敬。中国的三位一体是天地人，人的最高理想就是和自然和谐合一，并无造物主与造物的区别。

北美早期的殖民史就是人类征服荒原的历史，典型地代表了西方人对自然的态度。在短短的两百年中，欧洲移民彻底改变了北美的地貌，将它从一个印第安人的自然狩猎场改为布满

阡陌篱笆的世界，像是给大地打满了补丁。拓荒开地当然是人类生存和进步的必需，但诸如滥杀野牛的行为是对大自然毫无顾忌的蹂躏，异教的印第安人是决不会去这么做的。人以如此规模如此速度去征服自然，其宏伟和残忍都不可否认。到了爱默生的时代，随着西部的迅速扩展，人与自然的关系日益成为一个紧迫的问题，引起了人们眷恋和忧虑的感情。库珀的小说从自然和文明的冲突来描写早期移民的生活，他的神话式的主人公是一个与自然相安的人。梅尔维尔用亚哈船长与巨鲸的悲剧性冲撞作为隐喻，来警告人类切莫以偏执狂和报复心理来对待自然。爱默生的第一本书就是《自然》，希望人们为了自身利益去尊重和拥抱自然。在这种情况下，爱默生看到东方自然观中的积极方面就毫不足怪了。

不过，这种共鸣是有限的，尽管爱默生提倡与自然相和谐的生活方式，他的出发点却不同。对他来说，人与自然的结合必须通过超灵，他反对人与自然合一的观点，而这正是中国道家之所求。道家视人为自然的一部分，生于自然，死于自然。在他们看来，与自然合一才是人的最自然的状态。庄子说："天地与我并生，而万物与我为一。"(《庄子·齐物论》)人与自然的结合不仅是精神的，也是物质的。关于庄子的传说生动地显示了这位中国天才弘大超脱的异教精神。据说庄子在妻子死后箕踞鼓盆而歌，惠子问道："与人居，长子，老，身死，不哭，亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎！"庄子答曰：

> 不然，是其始死也，我独何能无慨然！然察其始而本无生，非徒无生也而本无形，非徒无形也而本无气。杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生，今又变而之死，

是相与为春秋冬夏四时行也。人且偃然寝于巨室，而我噭噭然随而哭之，自以为不通乎命，故止也。(《庄子·至乐》)

当他自己弥留之际，弟子要为他筑墓，以防飞鸟食尸。庄子对此颇不以为然，说道："吾以天地为棺椁，以日月为连璧，星辰为珠玑，万物为赍送，吾葬具岂不备邪？……在上为乌鸢食，在下为蝼蚁食。夺彼与此，何其偏也。"(《庄子·列御寇》)

对爱默生来说，这简直是亵渎，他很可能会称之为"感觉的独裁"。他认为只有当自然是"上帝的显现"时，是灵魂的体现和附属时，它才是神圣的。自然是超灵向个人灵魂说话的工具，若不与人的心灵相结合，自然便毫无价值："自然史中的一切事实若就事论事的话，是毫无价值的，不育的，犹如单性。但和人类历史一结婚，便充满了生命。"[58]在爱默生眼里，自然的生机是为了服务于人类，解放人类，而不是诱导人类成为它的一部分。

(二)精神性和超验性

爱默生激烈地批判历史基督教的形式主义，批判它缺乏真正的精神。东方宗教与其哲学一样，常常强调精神，因而较少注意形式礼仪，最典型的就是汉化后的佛教——禅。禅宗强调印度佛教教义中的"一切众生，悉有佛性"，但它不是通过经院式的钻研和复杂的思辨来认识真理，而是通过一种迅速而完全的启蒙——顿悟。如六祖慧能所说："迷来经累劫，悟则刹那间。""前念迷即凡，后念悟即佛。"禅宗还主张"自性自度"，通过寻找内在佛性"自悟"。后来王阳明的"心学"也诉诸内在良知，认为"良知即是天理"，倡导"致良知"，把沉思和直觉视为顿悟的合适途径。虽然有人指责他的理论是"伪装了的佛教"，但他对中国思想的影响还是延续了好几个世纪。

以直觉和顿悟的方式达到精神升华显然与爱默生的宗教观是一致的:内在光明是宗教的本质。根据他的理论,一个人通过神秘的直觉而获神性,直觉乃一个人下意识中的道德情绪,是超越他本人的。爱默生自己在一个朦胧冬日穿过波士顿公地时便体验到了这种感觉:刹那间,就像被上帝一击,他的精神升华了,他享受到"完美的兴奋","高兴得濒于畏惧"。他变成了一个透明的眼球,尽管自身无足轻重,却看到了一切,"宇宙的浪潮围绕着我;我是上帝的一部分。"[59]这就是凡人感到不凡的伟大时刻之一,所有的宗教领袖,包括斯维登堡、福克斯、路德,以及耶稣本人都是这样发现内心的上帝的。上帝在每个人的心中,不应向外部去寻找,"向内心说话,一个人立刻就贤德了。"[60]

超验主义有时也被称为直觉哲学。爱默生把直觉视为"天才、德性和生命的本质"[61],它是"最初的智慧",也是各族圣经的渊源。直觉导致热情,热情导致神秘主义,爱默生的神秘主义是毋容讳言的:

> 我总是相信,由于我们本身的需要,某种热情会始终伴随着个人对神性的意识。这种热情的特点及持续程度因人而异,从狂喜、迷幻、先知的灵感——这是较少发生的——直至最微弱的善意,它以这种方式如同居家的壁火一样,温暖着家家户户以及社团,使社会成为可能。[62]

爱默生的神秘主义可以视为对洛克的经验主义和唯一神教理性主义的逆反,它和当时的浪漫主义思潮正好合拍——个人的心灵呐喊反对制度化了的理性。

东方人对可视世界寻找一种超越的立场,这可能使他们在

西方人眼中显得“不可捉摸”。将释迦牟尼和耶稣的形象相比，便可觉出佛教和基督教的不同心态。耶稣被钉在十字架上，痛苦无奈；释迦牟尼则端坐莲花，淡泊超然（更不必提中国老子倒骑毛驴的那付洒脱了）。基督教的全部复杂性就建立在人的堕落上，由堕落而生惩罚、赎罪和拯救。原罪是基督教神学中不可分割的一部分。耶稣把人的罪孽背在自己身上来为人类赎罪，痛苦因此是基督教的迷念之一，忍受痛苦是人的生存条件，只有上帝才能把人拯救到另一个世界中去。

佛教则不然，虽然也说“三界如火宅”，人生八苦，但重点却放在摆脱和超越痛苦上。没有别人能代你受苦，你必须通过超越尘世来超越痛苦。当你居高临下来俯视这世界，便可觉出尘世人类之渺小。如果你能觉悟，你的心灵便可包罗一切。但怎么去达到这境界呢？首先，人必须发展超知识的智慧，认识到无常无我，不生不灭，摈弃一切尘世欲念，因为它们只会妨碍你获得真理。欲望的满足也许会给你片刻欢乐，但使你欢乐的自然也就能使你痛苦，乐只是苦的另一种表现，满足和不满足同样不足取。通向宁静之路是拔苦根，超生死，对红尘的一切都无动于衷，去达到“涅槃”的最高理想。清教徒一直自称活在这个世界上却不属于这个世界，其实佛教徒才真正执著于此，他们既不渴求外界帮助，也不等到来世再来超越现世，他们已经超越其上。爱默生当然无意抛弃这个世界，可是佛教中内在的这种神秘的超越性和他的超验主义倒也有吻合之处。他晚年将加尔文教和佛教相比较时，观点便很明确：

> 加尔文教是一个炎热村子里条顿农民在达到其力量顶峰时的气息——他们的是非观念，他们的爱憎畏惧，他们对

律法、惩罚、报应的观念——均很强烈，但是狭隘、无知、报复性强，却又十分虔诚。

我应该说，其神学上的另一级就是印度佛教……[63]

东方的精神性还表现在对物质生活的否定上。几乎所有的东方宗教，甚至某些非宗教的哲学，都表现出一种对世俗享受的蔑视。基督教视尘世生活为诱惑，佛教视世间一切为幻相，四维上下，一切皆空。他们要摆脱虚妄，回到真实。将人生喻作梦幻是极普遍的，而最极端的例子就像爱默生在日记中摘引的："一个婆罗门应该不断地像躲避毒药一样躲避尘世的荣誉，而且要像寻找甘露那样去寻找轻蔑。"[64]

在儒家和道家中也同样存在着这种倾向。清贫常常被理想化，被认为是读书人的德行或常态，至少不是耻辱。庄子视富贵如粪土是众所周知的，他主张"无欲而天下足"。即便是注重现世功名的儒家，也从不提倡追求物质利益。相反，儒家也表现出强烈的安贫乐道的精神情操。在中国，学者除了当官，几乎没有什么体面的攀登社会和经济阶梯的途径。在很长时间内，甚至不允许商人参加独霸仕途入场券的科举考试。倡导精神尽管可能不切实际，或者不被实行，但只要真心，总还是高尚的。爱默生十分欣赏孔子称道颜回的话："贤哉，回也，一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉，回也。"（《论语·雍也》）至于孔子自己，爱默生也不止一次地引道："子曰，饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云。"（《论语·述而》）

爱默生崇尚灵魂，但他继承了清教传统，并不贬低财富。也许他真诚地欣赏东方的安贫精神，但至少他在这种语言里找到

了对泛滥于他周围的物质崇拜的某种抗衡。在美国历史上，杰克逊时代是一个飞速发展的时期，共和国早年以杰斐逊天然贵族理论为依据的精英统治此时已经让位于大众政治。民众中爆发出极大的热情，争取政治权利和经济机会。以物质主义为特征的个人主义成为时尚，经济成功成了衡量一个人的标准。如马克·吐温后来所总结的："在世界上任何地方，贫穷总是不方便的，但只有在美国，贫穷是耻辱。"在这种背景下，不难理解爱默生为什么要引用孔子的这些语录，包括"衣敝缊袍，与衣狐貉者立，而不耻者，其由也与。"(《论语·子罕》)宗教的衰落又加剧了这种世俗倾向，爱默生对当时疯狂的物质主义和道德上的无所顾忌持强烈的批判态度。在他看来，"这一代人无原则和希望可言。"他写信给玛格丽特·富勒，说他"在预见市侩的胜利时，感到厌恶与愤怒。"[65]

梭罗在瓦尔登湖的实验也是为了证明，人们并不需要沉醉于物质生活的追求。对梭罗来说，得救就是"逃避为获得无用之物而作的无休止的劳动"。一个人如果能满足于简单的生活，他就会有足够的时间和精力去从事更为丰富的精神生活。(只是如果他不在乎"更为丰富的精神生活"，那又该如何呢？梭罗没有回答，也许他根本没有想到这一层。)不管怎么说，清贫而闲暇是一种心智的态度，也是真正的精神贵族的生活方式，欣赏和享受这种闲暇已经成了东方"智慧懒人"的传统。唯有闲暇，才允许人的灵魂从物质考虑和世俗考虑的控制下解放出来，它是一个文化人所能享受的最高的奢侈。爱默生完全意识到这一点，他在日记中略带惊羡地写道：环顾家乡康考德，梭罗是唯一的闲人。但是爱默生现实的扬基头脑也明白，"风度翩翩需要充裕的时间"，"东方人有时间……西方人却没有。"他对此深表遗憾：

"可怜的扬基工作劳顿，满脸皱纹，烦扰得很。"[66]但谁又能回答，这本身或许就是不同生活哲学导致的结果呢？

西方当然也有精神的传统，但除了个别的宗教团体外，西方的精神一般不排斥物质财富。正如韦伯所指出的，即使在提倡节俭的清教传统中，也存在着聚积财富的资本主义精神。由于财富是上帝的恩赐与德行的标志，人们因拥有财富而自豪。同时，清教的谨慎和苦行又不允许炫耀财富和过度消费，因此促进了资本的积累和资本主义的发展。韦伯接下去要证明，类似的资本主义精神不会从新教以外的任何文化中自发产生，他很聪明地选择了印度和中国为例。他在对中国的儒家和道家进行了一番相当复杂的研究后，声称两家都不具有，也不会产生现代资本主义精神。韦伯拥有的资料和数据虽然有限，但他的洞察力仍然穿透进中国的社会结构及深层思想。在《中国宗教》的最后一章中，韦伯把清教和儒教作为两种价值系统进行了具体的比较，他的结论是："在这片典型的好发横财的土地上，人们很容易看出，无论是占有欲也罢，对财富的仰慕倾羡也罢，功利的理性主义也罢，其本身都与现代资本主义无关。"[67]韦伯要说明的是，意识形态是形成一个国家社会经济状况的独立因素，他发现中国是证明他理论的又一个令人信服的证据："中国未能发展理性的资产阶级的资本主义，主要归咎于缺乏一种特别的宗教伦理来作为必需的动力。"[68]

(三)综合型和直觉型的思维

在西方，远在爱默生之前，便开始了思想方式的革命。古代的思想家，无论东方还是西方，都把世界作为整体来考虑。原因之一是由于条件设备有限，谁也不可能对局部细部掌握详尽的知识。随着科学的发展，人类了解具体事物的能力大大提高，西

方的新思维倾向于分析而非综合。研究细部对了解局部以及整体都是非常必要的，没有分类就不可能充分理解事物的本质，因此也就不可能有科学的发展。但是这样做的同时，也存在着为了局部而忽略整体的危险。人们不可避免地越来越专心于无休止的分类，细微的分析，以及部分真理。世界的整体性和人的整体性受到忽略，有时甚至连人这个根本因素也被轻视了。

东方哲学形成于耶稣之前，在爱默生的时代，还未经历现代科学化理性化的阶段，对细部的兴趣还未得到充分发展，因而保持着一种原始的自然的整体性。当然，这种自然的一体性缺乏科学上新发现新发展所必需具备的不同层次，但它对西方的机械主义和异化可以起到某种平衡作用。当时，美国正处于工业化进程中，异化问题已经日趋明显，东方的整体性提醒人们不要忘记自己是宇宙的一部分，人的目的就是人本身。基督教中人作为上帝工具的概念对东方人来说是完全陌生的。

正如爱默生所注意到的，中国人在认识方法上偏向于综合，惯于融小归大，尤其能看到对立面的统一性，诸如有无、是非、美丑、善恶、阴阳、祸福等。中国人能够在一个庙里同时崇拜孔子、老子和释迦牟尼，而不觉得有任何不协调之处。早在11世纪，民间就开始出现这种儒佛道三教合一的殿堂。中国人很容易接受三教兼弘，甚至三教同源的说法，也有人主张以儒治世，以佛养心，以道养身。

面对一种异己的佛教的挑战，儒家的回答是把佛教中的形而上思辨部分吸收到经典儒家中去，这产物便是在西方称为新儒家的理学。其总设计师朱熹和孔子一样，也是一位集大成者，"在他的思想中发展了一种宇宙论，一套形而上的概念，一组心理观念，它们对孔子或董仲舒来说是不可理解的，但对他那个时

代受佛教影响、对佛教有兴趣的人来说，则不仅可以理解，而且很有吸引力。”[69] 中国历史得益于这一综合型的思想方式，因而从未发生过像欧洲那样大规模的旷日持久的宗教战争。天朝的宗教宽容是举世闻名的，不过这一宽容当然不能说明中国的统治者对自由思想更为容忍，而是因为中国已经达到了政教合一的统治，只是这个“教”是一种哲学而非严格意义上的宗教，政府通过儒家控制着意识形态。中国从未存在过一个独立的教会强大到足以向国家政权挑战。此外，儒教既非真正的宗教，它也就不必那么排斥别的宗教信仰。只要这种崇拜不会颠覆政权，当局也就认为无关紧要，容易容忍了。由于缺乏对抗与迫害，宗教反而容易丧失其凝聚力。中世纪移居中国的阿拉伯人渐渐消失在中国人之中，明太祖甚至命令他们与汉族通婚。在世界各国都被隔离的犹太人，在中国的开封市也出现了被彻底同化的例子。中国文化由于这种不断的综合而大大丰富了自身，在这个过程中，也成功地把所有的外族征服者变成了中国人。

这种思维的不同也表现在其他方面，例如医学。西医是建立在解剖学上的，对每一个局部进行仔细的考察。中医则把人体视为一个小宇宙，强调整体平衡，注意阴阳调和、气血虚盈、经络学说等，不同的思想方式引导出完全不同的理论和实践。

综合型思维方式的特点是倾向与求同而非辨异，倾向于把不同性质的东西混为一谈。这种思辨走向极端的话，可以否认事物间的一切差异而导致彻底的虚无主义，庄子的《齐物论》就表现出这种倾向。爱默生的思想也倾向于综合，但是他有西方传统来加以平衡。他相信“结合是心智的不懈努力”，因为本质或真理是整体的，不是一种关系或一个部分。他希望能吸收任何人思想中的真与善，甚至把不能被他吸收的智慧排斥于智慧

的范畴之外：

> 灵魂的本质便是吸收一切。耶稣和莎士比亚是灵魂的一部分，我因为爱他们而征服他们，将其纳入我自己的意识之中。他的德性——不就是我的吗？他的智慧——如果不能成为我的，就不是智慧。[70]

爱默生研究东方采取的就是这样一种态度。首先，“异教”的大帽子丝毫也不干扰他。其次，他只吸收他所需要的，完全无视那些他不同意之处。就这样，他在中国经典中找到不少乐趣，尽管它们在西方以功利和实用著称。他也不怕自称婆罗门，尽管他对作为其基本教义的种姓制度绝对无动于衷。

东西方的差距常被喻为阴阳之差，男女之别。东方代表了传统的女性特点：被动、安静、精神化。西方则表现为主动、活跃、物质化。这其中也许有一定的道理，虽然任何一般化都只能是部分和有限的。我认为东西方的对比也许最典型地体现在东方关于“静”的概念上。“静”既是客观的，物质的；又是主观的，形而上的。在哲学中，“静”与“动”组成一对重要的范畴，表示世界的静止与运动。在生活中，“静”既是伦理的，又是审美的。“静”几乎表达了所有重要的东方思想，因此被视为一种值得崇尚和追求的理想精神境界。它丰富的内涵对西方人来说也许既陌生又神秘。

“静”首先代表了和谐、祥和与协调，任何妨碍宇宙一致的不和谐音色都应被排除在外。人与自然，与天地合而为一。借用爱默生的语言，这就是个人灵魂加入宇宙灵魂的伟大时刻。

“静”是以不变来应付万变的世界。从某种意义上说，它反

映了东方宿命的世界观:一切事物都以循环的方式在进行,并无本质上的变化,因此不值得为之惊动而去作出反应。再说,什么事情如果要发生,那么迟早总会发生,人类的干预只是对自己局限性的无知。"命"是由冥冥之中的无限所定的,接受它才是真智慧。当然,这也不是绝对的,例如道家的无为并不完全是被动的,它可以辩证地转化为像"非暴力抵抗"这样一种积极的行为方式。

"静"表达了思想内在的宁静和自足。正如爱默生引用孟子的话:"万物皆备于我。"人应该转向自我自性,在自身中寻找真理和力量。禅定也就是"静虑",只有在孤独中,一个人才能深入探究自己。沉默是金,真理不言自明,不必靠雄辩去为它说话。

"静"也是养气的方式。气是运转于全身的流动能量,它同时也与宇宙相通。气的受阻会造成身体的疾病和精神的失调,习静可以驱除杂念,保持心理纯净,有助于气流畅通。

"静"具有极高的审美价值,它是真善美的显现。真在于超越患得患失的虚幻世界,和平容忍便是善,默思则是精神之美。

"静"似乎是能代表最多东方价值的单个概念。它的含义可以从积极到消极,从和谐到停滞。"静"作为一种心态,已经和"东方人"的概念密切相连了。

东西方在思想上的差别对各自的生活方式和社会形态产生了巨大的影响,可以说是各有利弊。简单地说,东方思想的最不利处在于其对发展现代科技、创造物质财富的障碍。东方在近代居于落后地位有其思想方法上的根源,东方人对世界的认识几乎是印象式的。整体一统观妨碍他们去考察细部,去发展自然科学和社会科学。直觉完全可能构筑在经验之上并且可信,但它无法替代具体的调查和由此获得的知识。没有深人的研究

和分类，直觉使人停留在假设、想象、甚至迷信的层次。当然中国也有科学精神和科学方法的传统，胡适曾为此作文，特别提到朱子的"格物致知"，但他并没有在文章中对自己提出的中国为什么未能发展现代科学这个问题作出令人信服的回答，他只是在另一篇文章中把这归咎于中国一千年的印度化。

精神和超验的特点很容易因缺乏欲望和行动而导致贫困。物质生活的发展首先在于对物质的欲望。蔑视财富，哪怕仅仅是口头的，也会起到压抑物质发展的作用。对中国的儒家来说，技术是低级的知识，不过手艺而已，唯有人文科学才值得他们关注。道家甚至视机械为机巧，所谓"有机械者必有机事，有机事者必有机心"，故"羞而不为也"(《庄子·天地》)。"君子固穷"也许不失为修身养性的一种方式，但永远不可能，也不应该成为一个民族的特点。社会常常是被欲望，而不是被节俭所刺激而发展的。梭罗在瓦尔登湖的实验对过度的物质主义提供了精神上的纠正，但他没有，也不可能成为全民族的榜样。如果他的同胞都仿效了他，我们不难想象美国会是何等境况。欲望是行为的动力，寡欲难免导致无所作为，东方的无所作为造成了社会的停滞不前和专制制度的经久不衰。

西方特征也同样会带来消极方面，其中最严重的也许就是异化。人的不断外在化使他逐渐丧失和自己的联系，人不再是他自己，倒成了别的什么的工具或目的。爱默生是最早提醒人类注意异化问题的思想家之一，他的《美国哲人》一文不仅是美国文化独立的宣言，也是对异化的抗议。它的公开出现比马克思在《1844年哲学经济学手稿》中提出劳动的异化要早十年。爱默生悲悼"社会是这样一种状态，成员们成了被截肢的躯体，大摇大摆地走着那么多怪物——一个好手指，一个脖子，一个

胃，一个肘弯，但从来不是一个人。人变为物，变为许多物。"他提倡的哲人就是要回复到完整的人："在正常状态下，他应该是思索的人。"[71]他引了孔子来论证他的观点："君子不器"。

总之，善与恶总是纠缠在一起的，弱点往往正是从其优点中派生而出。东西方各有其强弱，相互的交流对双方都会有益。有评论家认为，美国的超验主义是法国的革命理论、德国的哲学和东方的神秘主义"在新英格兰的蒸馏器里提炼出来的。"[72]爱默生在作关于柏拉图的演讲时，已经完全相信"欧亚精华"互补的意义了。他说：

> 亚洲的整体与欧洲的具体，亚洲灵魂的无限与要明确、爱结果、造机器、找表面、看歌剧的欧洲——柏拉图把两者结合起来，通过接触又加强了各自的能量。[73]

爱默生转向东方异教徒为的是他山之石可以攻玉，希望借东方文化的长处来弥补西方文化的不足。爱默生从来不曾在对东方的赞赏中丧失过自己，他对儒家的取舍是他对待外来文化的范例。他吸收其精华，但拒绝受其不合理体系的影响，更不以牺牲自己的扬基品质为代价。通过超验主义者的努力，古老的东方哲学在19世纪上半叶的新英格兰得到复兴，而他们也就成了杰克逊时代美国的"东方人"。

注　释

[1]　*The Dial: A Magazine for Literature, Philosophy, and Religion* (No.1—16, from July 1840 to April 1844, Russell & Russell, New York, 1961) 1843, No.1—4, 1844, No.1—2.

[2] *Emerson, the Wisest American*, p.206.

[3][4] William Speer, *The Oldest and the Newest Empire: China and the United States*, Robert S. Davis & Co., Pittsburgh, PA, 1877, Preface; p.574.

[5][6][7][8] Ibid., pp.606—607;165;49;671.

[9] *Journals*, vol.4, p.380.

[10][11] Ibid., vol.1, pp.xxxii;308.

[12] *The Cambridge History of American Literature* (ed. William Peterfield et al.), Macmillan, New York, 1969, Book II, p.331.

[13] *Journals*, vol.7, p.104.

[14] *Lectures*, vol.2, p.89.

[15] Sacvan Bercovitch, *The American Jeremiad*, University of Wisconsin Press, 1978, p.1.

[16] Donald F. Lach, *Asia in the Making of Europe*, University of Chicago Press, 1965, p.297.

[17] Wolfgang Franke, *China and the West*, University of South Carolina Press, 1967, p.62.

[18] Jerome Ch'en, *China and the West: Society and Culture 1815—1937*, Indiana University Press, 1979, p.39.

[19] Raymond Dawson, *The Chinese Chameleon*, Oxford University Press, 1967, p.143.

[20] 爱默生在阅读儒家经典时,往往先是将他欣赏的句子抄录在日记或笔记中,然后根据需要用在他的文章里。为简便起见,本文不逐一列出爱默生于何处用何语录,而是将他所集中摘录的孔孟语录附在书后,个别不能包括在内的除外。

[21] *Journals*, vol.5, p.28.

[22] *Lectures*, vol.2, p.353.

[23][24] *Journals*, vol.5, pp.205;478.

[25] *Lectures*, vol.2, p.356.

[26] Ibid., vol.1, p.212.

[27] "The Oversoul", *Selected Writings*, p.262.

[28] *Journals*, vol.5, p.198.

[29] *Selected Writings*, p.264.

[30] "Nature", *Selections*, p.32.

[31] *Selected Writings*, p.265.

[32] *Selections*, p.32.

[33][34][35][36][37] "The Oversoul", *Selected Writings*, pp.265;263;262;277;278.

[38] "Nature", *Selections*, p.36

[39] "George Fox", *Lectures*, vol.1, p.166.

[40] Nathaniel Hawthorne, *The Scarlet Letter*, Charles E. Merrill Publishing Company, 1969, p.83.

[41] *The Oldest and Newest Empire*, p.61.

[42] *Journals*, vol.16, p.99.

[43][44] Franke, *China and the West*, pp.37;38—39.

[45][46] *The Phenix: A Collection of Old and Rare Fragments*, William Govan, publisher, New York, 1835, pp.139;19.

[47] *Journals*, vol.9, p.533.

[48] Linsay Ride, "Biographical Note", from James Legge, *The Chinese Classics*, Hong Kong University Press, 1960, p.10.

[49] *The Cambridge History of American Literature*, Book II, p.347.

[50] "Religion", *Lectures*, vol.2, p.88.

[51][52] "The Divinity School Adrress", *Seelections*, pp.115;104.

[53] "To Samuel Gray Ward", 18 July 1840, *Selections*, p.144.

[54] *Journals*, vol.8, p.11.

[55] "The Divinity School Address", *Selections*, p.103.

[56][57][58][59] "Nature", *Selections*, pp.47;38;32;24.

[60] "The Oversoul", *Selected Writings*, p.266.

[61] "Self-Reliance", *Selections*, p.156.

[62] "Religion", *Lectures*, vol.2, p.90.

[63] *Journals*, vol.16, p.111.

[64] Ibid., vol.6, p.392.

[65] *Emerson, the Wisest American*, p.179.

[66] *Journals*, vol.9, p.84.

[67][68] Max Weber, *The Religion of China*, The Macmillan Company, 1951, pp.243; xiv.

[69] Arthur F. Wright, *Buddhism in Chinese History*, Standford University Press, 1959, p.90.

[70] "Compensation", *Selected Writings*, p.187.

[71] "The American Scholar", *Selections*, pp.64, 65.

[72] *The Cambridge History of American Literature*, Book II, p.346.

[73] "Plato, or, the Philosopher", *Selected Writings*, pp.478—479.

第3章

孔子的古老智慧

中国人的儒化——儒家的人与基督教的神——孔子的神化——儒学的四大部分

儒家文化和犹太—基督教文化一样，是世界上最古老最重要的思想体系和生活方式，它奇迹般地久久控制着东亚广大区域的人口。儒家文化对中国文明的形成具有难以估量的意义，这是众所周知的。尽管中国步入现代后，儒学从官方哲学的高位上退了下来，并且呈现出衰落的总趋势，但是在中国人的生活中依然能感觉到它的无处不在。它深深扎根于我们的民族心理，我们往往只有在与另一种文化相对时，才能充分意识到自己的儒化。

儒学和基督教在起源和发展的过程中是完全独立于彼此的。作为意识形态，它们的相异远超过它们的相同，尤其是在整体结构上。然而最明显和最本质的不同还在于它们的基本出发点：前者以人为出发点，后者以神为出发点。基督教以一个人格化的上帝为中心，上帝创造了人并对人享有绝对权威。由此，上

帝与人的纵向关系便是基督教关注的首位。儒学却没有相应的创世说，没有相应的人格化的上帝，也没有任何相应的神话，于是注意力便集中投向人与人之间的横向关系。当儒学被称为儒教时，这个“教”应该是“教导”的意义，而不是“宗教”的意义。但中国人对待儒学的态度却是宗教式的，故有人称这种以圣贤为中心的宗教为“哲人宗教”。

孔子生于公元前551年，当时中国文明已历经夏、商、周三代两千余年历史。这三个朝代基本建立在奴隶制和分封制这两种制度上，其社会形态还不是大一统的国家，而是一个王室名义下的氏族或部落的联合体。天子的权威虽然受到普遍尊重，但他的实际统治却达不到那么普遍。他将封号与领土赐予贵族，由他们以自己独立的法律和军队来治理诸侯国，各国则有义务忠于天子，并以进贡来表示尊敬臣服。这种统治方式延续到孔子的时代开始发生重大变化，此时周王室已日趋衰败，“王道既微，诸侯力政”，大权层层下移，诸侯各国崛起，并向周王室的权威挑战。原先，至少在名义上土地都归王室，所谓“普天之下，莫非王土”。现在，随着农具的改革和生产力的提高，新的土地逐渐被开发出来成为私田，生产关系也从奴隶主与奴隶的关系逐渐过渡到地主与佃农的关系。从原来的贵族和平民两部分人中又产生了一个新的地主阶层，他们很快便要求分享政治权力。

中国早期历史上这一惊心动魄的阶段是由“春秋”和“战国”这两个既相连续又相区别的部分所组成。正是在这五百余年间，中国完成了由前两千年的贵族奴隶制过渡到后两千年的中央集权封建制这一复杂的转化过程。只要想想中国的制度从此基本上没有大变，这阶段的历史意义便可想而知了。在延续了五个世纪的群雄割据，战乱兼并后，终于由秦始皇完成了统一的

业绩。为他殉葬的雄壮兵马俑部队两千多年后重见天日，至今仍令世人震惊。当历史如此活生生地再现在人们眼前时，它引起的是近乎诚惶诚恐的畏惧之情。这支非同一般的军队让我们看到了在"基督降临"前，中国已经演进到一种怎样的社会形态。它也告诉我们，曾经统领这支军队的始皇帝握有何等的绝对权力。在历史条件所许可的范围内，人的才智和野心似乎都已发展到了极限。先秦时期是中国在思想和实践上都极其繁荣的阶段，无论是政治、经济、军事、外交、文化等领域，几乎无一不被探索过。也无论是崇高的理想，还是奸诈的诡计，都表现出空前的成熟，它们对中国文化基本面貌的形成具有决定性的意义。

在这百家争鸣的局面中，孕育出了中国的基本思想，其中最主要的是儒、墨、法、道。在中国漫长的历史上，这些思想家所表现出的独创性几乎从未被超越过。难怪在一本像顾立雅所写的《中国思想：从孔子到毛泽东》[1]中，有一半篇幅都集中于这个"本土独创"阶段。这些学派虽然在原则和方法上各有千秋，但企图达到的目的却是同一个，那就是统一与和平。

孔子是伟大的集大成者，他自称"述而不作"，然而以他命名的学派继承了他的极为丰富的遗产。孔子一生未有机会将自己的政治主张付诸实践，但他上说下教，有众多的弟子和追随者，他们又成为一代宗师，教诲自己的弟子。孔子逝世后一个世纪，他的孙子子思的学生孟子成了最有影响的大儒，他周游列国时，"后车数十乘，从者数百人"，可谓浩浩荡荡。孟子自道："乃所愿，则学孔子也。"他一方面继承和捍卫了孔子的基本思想，同时又以自己的天才和雄辩将它们进一步阐明和发展。孔孟之间的不同更多地体现了变化了的历史条件，而非根本性的理论修正，因此将这两位大师放在一起研究是完全可以的。

儒学的中心思想是仁政。目睹苛政和战乱对人民造成的苦难，孔孟穷毕生之精力，规劝统治者实施仁政。他们坚信，只要统治者以尧舜禹文武周公这些古代圣贤为榜样来修正自身，他们便能成为官吏和百姓的好榜样。只要统治者和人民同甘共苦，他们便能得到人民的真心拥护。照此而行，国家又怎么会不昌盛？

不幸的是，儒家的这一高尚设想并不足以使公侯国君们信服。他们或为野心所驱使，或为恐惧所胁迫，只求速成。很少人有这种耐心，也许环境也不允许他们有这种耐心，等待道德自上而下地自我完成。他们宁可请用法家，通过强行法令来达到指日可待的效果。齐人对子贡说得很明确，"子言非不辩也，吾所欲者土地也，非斯言所谓也。"（《韩非子·五蠹》）儒家直到汉初才被定为官方哲学，当时和平已经通过死亡和萧条而最终实现，国家也已得到复元与巩固。只是到了此时，皇帝才有可能借助儒学这一特殊的工具来控制他的王朝。大约在公元前一个世纪，生前不算得志的孔子被送上一条漫长而光辉的神化之路，他的学说被奉为国家的指导思想，改朝换代也不影响尊孔祭孔的传统。历代君王对他不断加封追谥，直至"大成至圣文宣王"等等，可谓无以复加。孔子的后代家谱脉络清晰，至今享有特权，这是任何一个"真龙天子"的后代也望尘莫及的。甚至在道教和佛教逐渐得到承认并产生广泛影响后，它们仍然无法与儒教竞争作为官方哲学的地位，也无法像儒教那样善于自我修正以适应变化了的形势。儒家为了接受佛教的挑战，在宋代吸取了后者形而上的品质，经历了一次关键的转化。朱熹这位最大的新儒家，最终确立了他对儒学的诠释权。新儒学在官方的同意和支持下，从此处于独霸的位置，直至中国封建王朝最终覆没。朱子的

业绩之一便是将《论语》、《孟子》、和《礼记》中的《大学》、《中庸》一起，定为儒家的经典——《四书》，上下六百年，它们成了每个受过教育的中国人的知识主体。

这就是爱默生后来读到的《四书》，当之无愧的“中国圣经”。它们的内容及思维方式已经被中国人普遍接受，成为中国思想最深层的结构，真正的国粹。可以说，凡是自称中国人的人，不分阶级与时代，不管宗教与党派，也无论有意识还是无意识，都不可能摆脱儒教的影响。虽然当年供奉孔子的牌位已经在中国绝大部分地区消失了，但是在中国人的生活中、语言中，还是处处能看见这位圣人的影子，听见这位大师的教诲。

儒学是由许多相互关联的思想所组成的有机整体，内仁外礼是儒学的根本，内圣外王是儒家的理想 。孔子希望通过“克己复礼”，恢复周礼中的等级秩序来挽救当时“礼崩乐毁”的局面。我在这里将儒家思想的特点归纳为人本主义、政治的道德化、性善论和治学这四大部分。我更想探讨的是儒家的思想体系，而非其具体论述。若不研究这几大部分的关系及比例，我们很难知道爱默生是在什么方面，什么程度上，又是为了什么，同意或者不同意儒家。

一　人本主义——“天”与“命”——爱默生对人伦部分毫无兴趣

儒家的关注集中于人世间，首先是人际关系，这表现了古代中国思想最不一般的特点——其强烈的人本主义倾向。儒家的人本主义包含了三个重要方面：第一，崇拜抽象的“神圣”而非具

体的人格化的神；第二，将人的权益置于神权之上，将人置于宇宙的中心位置；第三，强调人伦的意义。

史前时代的中国人显然是泛神论者。他们崇拜鬼神，敬祖占卜。他们还焚烤龟甲，以其裂痕来预测未来，借此进入神的智慧，从而创造了中国文字的雏形——著名的甲骨文。中国人关于神灵的观念首先是指死者的神灵，因此他们的崇拜也被称为“祖先崇拜”。中国先民的“神”或“帝”具有具体和抽象的二元性质，类似美国早期自然神论中的上帝。但是到了商周之际，这个“帝”的概念经历了一次质变，演化为更为抽象的“天”。不过这个“天”并不像基督教的“天堂”那样表示天上的世界或来世，它更接近于“天空”而非“天堂”。“天”的令人敬畏的力量来自其神秘的空阔，东方思维善于欣赏包含在“无”中的伟大与神圣。孔子一贯表示“吾从周”，他关于神圣的概念显然也继承了周的传统。

随着人格神的被抽象，中国人的思想在很早的年代便从宗教的束缚中解放出来，开始了人本主义的传统。这明显地表现在中国史学的发达与神话的相形见绌，神话很早便由历史替代了。孔子的理性与世故使他不去设想方外之事，犹太教关于上帝造出亚当夏娃开创人类的想象对他来说必定荒诞不经。由于没有与基督教相应的创世说，几乎每个重要的中国哲学家都要构建一套他自己关于世界起源的理论。但孔孟却不如此，他们从不作此类假设，而是按世界的本来面貌去认识和接受它，有意避开对前世和来世的推测。

众所周知，孔子“不语怪、力、乱、神”（《论语·述而》），他对待超自然性质的事物充其量采取的是一种暧昧的态度。死与神的世界根本不是他的关注对象，尽管他从未否认鬼神的存在。孔

子的圆熟正是他的独特智慧，他的洞察力和精妙之处往往表现在字里行间，表现在他提问题的特殊方式中。当子路请教生死鬼神之事时，孔子以他特有的睿智，用反问的方式把问题解决了。他问道："未能事人，焉能事鬼……未知生，焉知死？"（《论语·先进》）他肯定认为解决这些问题是超乎人的能力的，所以他坦白地连试都不想去试一下。当此时此地还有那么多紧迫的问题有待解决，又何必徒劳地去回答这些不甚相干的问题呢？当他在某些场合确实提到鬼神时，他建议道："敬鬼神而远之，可谓知矣。"（《论语·雍也》）有一次孔子病重，子路请求允许他祈祷，孔子问道："有诸？"子路答："有之；《诔》曰：'祷尔于上下神祇。"孔子说："丘之祷久矣。"（《论语·述而》）他虽然没有直接否定或肯定祷告的意义，却已经表达了自己的观点。孔子对世外之事的冷漠与基督教对来世的关注形成鲜明的对比。对基督教徒来说，来世无疑比今世更为本质。

然而，神的概念对孔子来说仍是不可或缺的，否则他对祭奠礼仪的高度重视便将变得毫无意义。有人问孔子大祭的意义何在时，他坦率地回答说"不知"。但尽管他持有这种不可知论，他还是要祭，而且"祭如在，祭神如神在。"（《论语·八佾》）他若自己不能亲去，是决不请人代理的。祭奠的重要性起码体现在三个层次上：第一，祭礼本身是孔子大礼中的一个重要部分，而礼是孔子用来维持社会秩序的主要手段。第二，祭礼的目的在于满足活人的感情和心理需要，使他们对死者的悲痛情意能有一个渲泄的机会，并同时净化他们自己的感情。第三，这是孝悌的表现方式，而孝悌在孔子心目中是"为仁"的根本，是一个人的基本美德。孟子对此也持同样看法，当充虞请他解释为何葬母用如此美棺时，孟子答曰，棺椁的尺寸并无规定，人们讲究棺木，"非

直为观美也，然后尽于人心。"(《孟子·公孙丑下》)

《论语》曰："子罕言利与命与仁"(《论语·子罕》)，其实却未必。天与命对孔子来说极其重要，而且他经常提起。当桓魋要攻击他时，他以上天的名义来藐视他："天生德于予，桓魋其如予何?"(《论语·述而》)当他的得意弟子颜渊先他而去，他归咎于上天："天丧予！天丧予！"(《论语·先进》)当他感到孤寂时，常以天为慰："莫我知天夫！……知我者其天乎?"(《论语·宪问》)孟子用"天"这个字时，指的也是同样的意思："行止，非人所能也。吾之不遇鲁侯，天也。"(《孟子·梁惠王下》)

由此可见，"天"并不指另一个世界，也不是一个人格化的上帝，而是冥冥中一种神秘无形的力量，它独立于人的意志而起作用。因此在孔孟的语言中，"天"和"命"经常是同义的，如孟子所言："莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命也。"(《孟子·万章上》)天命自成，与人力无关。它们对一个民族的兴亡，对一个人的成败，甚至对一种道德的盛衰都在起作用。孔子就文化而评曰："天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何?"(《论语·子罕》)人是无法与天命抗衡的，他唯一能做的就是知天命而顺从之。从表面上看，这种观念似乎会导致宿命论者一声不吭地接受现实，但孔子人生哲学的本质却并非如此。

既然天和命是如此具有决定性的因素，人如何能正确地认知天命便十分重要了。但越是重要的事，往往越是困难。《诗经》云："天命靡常"(《大雅·文王》)，人敬畏之。通达如孔子，也要年至五旬方知天命。到七十才能"从心所欲，不踰矩。"(《论语·为政》)用现代的语言说，也就是他的内在世界和外在世界终于达到了和谐一致。

儒家对天命的敬畏曾被许多虔诚的传教士解释为上帝控制异教中国的证明。爱默生并不分享这些传教士的热情，但他引用下列孔子对神灵的评价时，显然是赞同儒家对神的理解的：神是不可见的，不可听的，是既与我们的行为相互作用，又独立于我们控制之外的一种难以理解的力量：

> 子曰，鬼神之为德，其盛矣乎。视之而弗见，听之而弗闻，体物而不可遗。使天下之人，齐明盛服，以承祭祀。洋洋乎，如在其上，如在其左右。诗曰："神之格思，不可度思，矧可射思。"夫微之显，诚之不可掩，如此夫。(《中庸》)
>
> 获罪于天，无所祷也。(《论语·八佾》)

爱默生一贯只引用他所赞同的语录。这里至少有两点值得注意：首先，孔子把神圣理解为无处不在，却又不可见而非人格的，这使我们想起爱默生的"超灵"。其次，爱默生同意孔子对天命的态度，即承认它的权威，但仍然努力寻找一种人所能扮演的角色。人不应该被天命吓得完全听命被动，这也是上帝的权威与人的自由意志相对抗的老问题。爱默生虽然已经和制度化的教会决裂，但他并未摒却有关神圣和命运的概念，他常常以"命运"(Fate)来约束人类张扬过度的自由意志。他的"命运"与清教徒心目中那个愤怒的上帝截然无关，倒和孔子对天命的态度颇为相似。

对爱默生来说，宿命论本身既非积极亦非消极，它起什么作用全在于人如何去理解和运用它。宿命论确实为被动无为提供了依据，但它也同样能激发出巨大的勇气和宁静。相信上帝在人出生以前就决定他是否得救的清教徒是积极的宿命论者，爱

默生高度赞赏他们的精神。宿命论所给予亚洲人的那种"大气"也同样给爱默生留下深刻的印象。相比之下，相信自由意志的美国人有时却对自己并无多少信仰。爱默生说，当宿命论"愚蠢而轻率时"，它"和唯一神教与摩门教一样坏"；但是"当它被一个知道如何去适应和服从自发性那微弱脉息的聪明人所把握时，却是通用的理论中最正确的。"[2]在爱默生的词典中，命运即"世界的法则"，"宇宙的分量"，不是人能凭语言或选票随意打发掉的。总之，命运不是超自然的，它只是人类的"局限"。"自然之书即命运之书"。[3]虽然爱默生认为是百分之一的人力对百分之九十九的自然，但这两者并非水火不能相容。命运可以以命运对抗之，因为人的意志就是命运的一部分。能使人自由的乃是他的思想和道德情操。爱默生说："才智抵消命运。"[4]事实表明，弱者以接受现实为命运，强者以改变现实为命运，同是服从命运，却存在着奴隶与自由人的区别。

谋事在人，成事在天，重要的是如孔子所说："尽人力也。"尽管孔子一再声称"畏天命"，他却一生都在"知其不可而为之"(《论语·宪问》)。如果这不是对命运有意和坚定的对抗，那么什么才算是呢？

"上天之载，无声无臭。"(《诗经·大雅·文王》)天命既无言又无常，如爱默生引孔子所言："天不言，以行与事示之而已矣"，于是便产生了如何去知天命的问题。周《太誓》曰："天视自我民视，天听自我民听。"这就是答案。这里我们惊讶地发现了一个人神平等的宣言。早在公元前17世纪，古代中国的人本主义者便宣称所谓天命其实无非人命，天和人乃一个思想。这是周朝为了推翻商朝所完成的理论突破，原先神秘的天命成了人民意志的体现。这一步和马丁·路德的"因信得救"和清教徒的"信仰

契约"一样，是人类思想史上迈出的天才的一小步，它终于导致巨大的观念革命和社会变化。这里人权优雅地取代了神权，从此，"替天行道"成了中国每一次造反起义的口号，哪怕"天子"也阻挡不住。

孟子比孔子更少谈到天的神秘性，更强调人民的支持是君王合法统治的基础。他在总结了古代圣王权力交接的情况后指出："天与之，人与之，故曰，天子不能以天下与人。"（孟子·万章上》）"天"与《旧约》中能够为所欲为并要求人类无条件忠于他的上帝不同，天象征着最高的公正与理性。作为高于一切尘世君主的至上权威，天永远和人民站在一起。孟子的这一坚定信念又引出了许多关于人民权力的豪言壮语，我们还将在下文提及。

在中国思想史上，人早已确立了对天的实际优势。在中国的天地人三位一体中，人是比天和地更为活跃的因素。在《尚书·太甲》篇中就写道："天作孽，犹可违；自作孽，不可活。"孔子也恭敬地附和道："祸福无不自己求之者"（《孟子·公孙丑上》），把人视为自身道德的主体。强调人的因素自始至终贯穿于《孟子》一书，他最有名的论点之一便是："天时不如地利，地利不如人和。"（《孟子·公孙丑下》）

与孟子同时的荀子是又一位有影响的儒家，他把人的主观能动性提到了更高的地步。他公然宣称人应该"制天命而用之"。他给予"天"更为物质的理解，几乎等于自然。荀子关于人类征服自然的观点也许在先秦乃至以后的中国思想家中最为接近西方的态度，他的性恶论也更接近基督教的观点。所以儒家在日益成为官方哲学的演变中，他被逐渐排斥到主流之外，他的许多弟子都是重要的法家。

在天和人之间，人的因素更容易控制，也更在控制之中，故而人比天更值得关注。把对人的关注放在首位构成了儒家人本主义传统的重要方面，孔子把“仁”解释为“爱人”，把“知”解释为“知人”(《论语·颜渊》)。对人的关注可以包括这样三个层次。首先是关注人事及周围的事物。爱默生在短文《斯通亨吉》(Stonghenge)中引了托马斯·卡莱尔的一段话，显然他很赞成孔子的态度：

> T.C.把萨默塞特大院的人士比作那个男孩，他问孔子天上有多少星星？孔子答道他只关心周围的事物。男孩于是又问你有多少根眉毛？孔子说他不知道也不关心。[5]

第二，儒家认为做人便是人生的目的，因此日常生活值得好好珍惜。第三，把人际关系作为研究的主要对象，人的一切美德都能表现在人际关系上，圣人便是最完美地体现了人伦的人。爱和尊重是人生最宝贵的，并且应该是相互的，孟子说：“爱人者，人恒爱之；敬人者，人恒敬之。”(《孟子·离娄下》)教育的目的就是为了明人伦，“人伦明于上，小民亲于下。”(《孟子·滕文公上》)富而无教者常被孟子喻为禽兽。

人伦既然在理论和实践上都享有如此优先的地位，它们在中国文化中便被充分地完善乃致模式化了。只须看看中国人称呼亲属之复杂，便可知我们的祖先如何费尽心机去区别血缘关系中的差等了。中国人对每一种关系都有一种特殊的称呼，正如美国厨房中每一种功能都有一种相应的工具，人际关系必须在家谱中对号入座。比如，英语中只有“Sister-in-law”一个词用来表示所有平辈中非血缘关系的女性，而汉语中丈夫的姐妹称

姑，兄弟的妻子则称嫂子或弟妹。《论语》中有这么一段有趣的短文：

> 邦君之妻，君称之曰夫人，夫人自称曰小童；邦人称之曰君夫人，称诸异邦曰寡小君；异邦人称之亦曰君夫人。（《论语·季氏》）

儒家最重视的是三大人伦：君臣、父子和夫妇。孔子主张彼此间的相互感情和尊重，如"君使臣以礼，臣事君以忠。"（《论语·八佾》）又如"父慈子孝"。但如果父不慈，子该不该孝呢？答案似乎还是要孝，因为传说中舜的父亲瞽瞍并不慈，甚至想置他于死地，但舜还是照样尊重和关心父亲，而孔子表扬了他。与这三大人伦相应的是忠、孝、节三大美德，它们显然都只对从属一方而言：臣守忠，子守孝，妇守节。它们终于成为维持中国两千年封建社会等级制的赫赫三纲——君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲。当它们发展到极端后，便成了令人恐怖的"君要臣死，臣不得不死；父要子亡，子不得不亡。"

当齐景公问政于孔子时，孔子对曰："君君，臣臣，父父，子子。"（《论语·颜渊》）孔子坚信，摆对人伦是政治的基础。只要社会的每个成员在等级制给他规定的位置上对号入座，社会秩序就不会被扰乱。孔子认为，一切不义之战都是由野心和贪婪引起的，所以他最恨僭越之举。当鲁国家臣季氏以天子八行八人的排场奏乐作舞时，他气愤地说："八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也？"（《论语·八佾》）

在儒家的观念中，家和国的并行是至关重要的。国被理解为扩大了的家，故汉语中"国家"一词由"国"和"家"两个字组成。

这样，父子关系便成了君臣关系的缩影。孔子的弟子有子把忠孝关系阐述得非常清楚：

> 有子曰："其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与！"（《论语·学而》）

这说明了在中国"孝"为什么受到如此重视，要求如此严格。许多皇帝自豪地宣称以孝治国，因为孝者必忠也。

孝作为一种社会实践，包括双亲在世时的供养和死后的葬祭。孔子对孝的定义是"无违"（《论语·为政》）。又说："父在，观其志；父没，观其行；三年无改于父道，可谓孝矣。"（《论语·学而》）父子之间的情意"直"还表现在"父为子隐，子为父隐"（《论语·子路》）上，孔子认为父子间彼此检举是违背真实感情的。父母死后，子女必须守孝三年，以报三年怀抱之恩。当宰我建议改为一年时，孔子问他："食夫稻，衣夫锦，于女安乎?"宰我道："安"。孔子答曰"夫君子之居丧，食旨不甘，闻乐不乐，居处不安，故不为也。今女安，则为之！"他走后，孔子谴责他为"不仁"（《论语·阳货》）。孟子也经常赞扬三王的孝，他曾说不孝有五，其中包括不养与好勇。

在三大人伦中，婚姻似乎是最简单的。夫妇应该相敬如宾，这一点是肯定的。但既然中国实行一夫多妻制，便不存在丈夫的贞节问题，而妻妾的贞节却是绝对的。我们当然不能忘记孔孟说话的对象只是男人，女人在他们眼里是天生低一等的，而且是"难养"的。婚姻的重要在于它维持家庭及社会秩序的功能，而女人的最大责任就是生育，一个女人的地位是由她儿子来决

定的。“不孝有三，无后为大。”（《孟子·离娄上》）女人不育是一个孝子休妻或纳妾的充足理由。

爱默生对孔子所言人伦关系可以说是毫无兴趣。美国社会不仅从未存在过君主制，也没有宗法制。对孔子那么重要的君君臣臣，在美国的环境中显得毫不相干。家和国的比喻不存在，孝也就失去了它的政治意义。在孔子的人伦论中，爱默生唯一引用的是一句关于孝的话：“子游问孝。子曰：‘今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养；不敬，何以别乎？’”（《论语·为政》）敬重父母是爱默生在孔子大量关于孝的教导中发现的真谛。

美国人的个人主义精神使他们无法接受社会关系网中一个指派的角色。作为个人，一个基督徒首先和首要的是对上帝负责。尽管他和家人在一起，最神圣的关系仍然是他和上帝的关系。随着社会的日趋世俗化，这个上帝越来越显示出他的本质，那就是个人的良心良知。

爱默生作为超验主义个人主义的旗手，自然不可能接受任何体制化的人际关系。在《论自立》一文中，爱默生认为一个人除了自己的本质，没有任何律法对他来说是神圣的。“凡符合我性格的东西就是正确的，凡违背我性格的东西都是错误的。”一个人有责任实现自己，即便是他的家庭也无权阻拦。爱默生并不推卸家庭责任，他说：“我要尽心供养双亲，养家，对妻子忠诚——但我必须以一种崭新的没有先例的方式来处理这些关系。”什么方式呢？他写道：“当我的灵感到来时，我避开父母、妻子和兄弟”，因为“我不能为了照顾他们的情绪而出卖自己的自由和力量。”[6]在人际关系中，这似乎是个两难的问题：当一个社会中人与人的关系太密切时，个人便难免受到压抑；而个人主义化

后，又会感到距离和孤独。

爱默生对妇女的评价不算太高，他并不认为妇女和男人是平等的，尤其在性格方面。他说："妇女一般意志薄弱，也许说起话来很尖锐，但极不稳定。"[7]他风趣地把婚姻说成是因为"男人需要有个太太好犯犯傻。"[8]当然，这并不能说明爱默生就是男尊女卑，因为他并未排除其逆定理。面对改革运动中美国女权主义的兴起，爱默生的态度是一贯的；他不喜欢任何过激的东西。他认为男女太接近了，不可能构成对抗的双方："正如男人要变成女人一样，女人也要成为男人。"[9]他对婚姻的看法也是保守的维护的：

> 婚姻很糟糕，但仍然是迄今为止为妇女问题提供的最佳解决方案。傅立叶主义，摩门教，或纽约社会主义不是任何高雅妇女所能接受的解决方式，这些方式根本不符合她们关于福利的概念。[10]

然而，爱默生既然崇尚民主精神和人类尊严，他便不可能不给予妇女应有的尊重。他把对妇女的尊重作为衡量文明程度的一种标准，坚信"由于缺少这种品质，古希腊罗马乃至历来的东方民族从未达到文明的最高点。"[11]他不止一次地引用《诗经》中这首《小雅·斯干》来抨击人伦中的这一弊病："乃生女子，载寝之地，载衣之裼，载弄之瓦，无非无仪。"在他看来，这种对妇女的歧视和压迫是低级文明的标志。

总之，爱默生同意儒家的人本主义倾向，尤其是抽象的"神圣"概念。他也赞赏孔子的关心人事。但他决不能赞同儒家所阐述的等级化和模式化的人际关系。

二 政治的道德化——仁政——"道"与"德"——爱默生引孔孟论"改革"

孟子曰："春秋无义战。"(《孟子·尽心下》)在这种时代，有道德感的人很难背离他们的社会责任，而没有道德感的人则不择手段地巧取豪夺。统治术、帝王术、或御下之术便成为古代中国各派思想的核心。由此而产生的积极意义便是中国知识分子形成和继承了忧国忧民的精神和"以天下为己任"的社会责任感，并表现在从政入仕的传统上。

如上所述，儒家企图通过将统治者自上而下道德化的过程，来构建一个仁慈和人道的政府。至于现代政治学中涉及国家权力的一些基本问题，如宪制，三权分立，权力的相互制衡等等，孔孟都从未提到过。对他们来说，权力结构是个简单的金字塔，最高的统治者居于顶端。这种设计是典型的人治，或更精确地说，是集大权于一个人的人治。政府的三大权力：行政、立法和司法的权力都集中在这一个人手中。通过改造他，儒家企图来改造整个社会。政治科学便如此变成一种道德改造。柏拉图在《共和国》一书中首先探讨的就是"何为正义?"这个问题。与古希腊思想家在政治上强调公正与法律相对照，儒家的强调美德表明了一种不同的倾向。政治的道德化成了中国政治思想的主流。直到今天，中国人还难以把属于法律范畴和属于道德范畴的问题区分开来。

尽管如此，强调政治的道德方面不应误解为儒家反对法治。孟子完全同意这样的说法："徒善不足以为政，徒法不能以自

行。"(《孟子·离娄上》)在建立一个好政府时,善与法应同时实行,相辅相成。可是在儒家的价值观念中,法治近于霸道,与王道相比是较低一等的统治方式。因为法律主要是通过人对惩治的恐惧而起作用的,是对外在力量的屈服,因而是强迫与被迫的。儒家宁可诉诸人的内心感化,使之成为社会的好成员。他们相信唯有善能改造和净化一个人,从而消灭邪恶。孔子说:

> 道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。(《论语·为政》)

把诉讼视为不光彩并应尽量避免的思想是深深根植于中国人心理的。孔子不仅倾向于"无讼",而且认为"必也使无讼乎!"(《论语·颜渊》)诉讼难免滋长辩论,而孔子一向讨厌巧言令色。只有当其他途径都无效时,才能把诉讼作为最后一步来考虑。

法家所持观点正好相反,他们只依赖法律的作用,完全无视人民的意志。当人治与法治这两种政治出现在中国早期历史上时,各自都采取了比较极端的形式。必须提出,法家推行的并非现代意义上的"法治",这点在第四章中还将提到。儒家的出现早于法家,但是在现实中未能成功。秦始皇依仗法家的铁腕终于统一了中国,他的暴政从此使法家名声扫地。但汉承秦制,高度集权的秦制却因其控制庞大帝国的效能而朝朝相承。同时,统治者们把儒家奉为官方哲学,因为其理性的规劝在安抚人民方面卓有成效。儒家和法家,一个台前,一个幕后,在中国封建统治者手中合二而一,使他们左右逢源。

儒家政治的前提当然是维护社会等级,让每个人知道自己的位置。儒家政治思想中对人民的看法却又是其最光辉的部

分，他们将人民视为政府的源和本。用林肯的话说，也就是民有和民享，但遗憾的却不是民治。

首先，政府的存在是为了人民。离开人民，就无所谓政府。关心人民利益是政府最重要的职责。孔子说："所重：民、食、丧、祭。"（《论语·尧曰》）孟子指出："民事不可缓也。"（《孟子·滕文公上》）他痛感苛政给人民带来的苦难，呼吁统治者"救民于水火之中"（《孟子·滕文公下》）。他关于君民关系最著名的言论是："民为贵，社稷次之，君为轻。"（《孟子·尽心下》）儒家思想中伟大的人本主义理想自然而必然地导致了这一民主思想，这大概也是绝对君主制下允许一种正统思想所能达到的最远点。

其次，既然天命即人命，人民的意志便是统治者合法性的唯一依据。人民有权选择他们喜欢的君主。齐宣王攻打燕国，获胜后问孟子是否应该吞并这个邻国。孟子把人民的意愿和利益作为决定的条件，他说："取之而燕民悦，则取之……取之而燕民不悦，则勿取。"（《孟子·梁惠王下》）因为人民总是会选择那些对他们最好的君王的，这也是孟子对权力转移的具体方式并不拘泥的原因。他曾以古代圣王为例阐明不同的权力继承方式，其中有的将王位禅让于贤相，有的传位于儿子，但只要是任人唯贤，继承者确实能最好地为国效劳，为民尽心，孟子引孔子曰："唐虞禅，夏后殷周继，其义一也。"（《孟子·万章上》）

第三，儒家认为政府在任何情况下都不应使用武力对付人民，人民的服从必须是自愿的。只有人民自觉自愿地支持，政府才能合法而有效地工作。从政府来说，应该以爱民激发人民相应的爱，而不是以威慑来使人民畏惧。儒家"天下不心服而王者，未之有也"（《孟子·离娄下》）的思想是深得中国人心的。在政府的三大要素"足食，足兵，民信"中，孔子最强调的是民信，

“自古皆有死，民无信不立。”（《论语·颜渊》）当一个政府不再得到人民的信任，它就失去了合法性。政府自然常常能成功地凭借武力来迫使人民服从，但孟子说得好，“以力服人者，非心服也，力不赡也。”（《孟子·公孙丑上》）人民可以暂时被迫沉默，但这是政府在道义上的失败，必不能长久维持。中国历史上尽管不乏对人民的血腥镇压，但这个信念却从未动摇过，正是这信念支持了无数人度过黑暗的岁月。不仅是儒家，就连赞成无为而治的老子也坚信“民不畏死，奈何以死惧之？”（《道德经·74》）儒家反对威逼之法，孟子鼓励统治者以德服人，使人“中心悦而诚服也，如七十子之服孔子也。”（《孟子·公孙丑上》）《大学》将此总结为一条规律：“得民心者得天下，失民心者失天下。”在中国人将一切道德化的思想中，“得人心”在政治中仍是远比法律程序更为重要的因素。

孔孟在劝说统治者接受他们理论的过程中，首先启发他们认清这样一个事实：顾全人民利益才能最好地顾全他们自身的利益。由于战乱不停，人民难以找到安居之处正常生活，有效生产。君王首先要设法吸引人民到他国土上来，以促进人口和生产的增长。只有使人民安居乐业了，统治者才能指望他们在保卫国家和扩张领地时与他同心合力。孔子说，若上好礼，好义，好信，“则四方之民襁负其子而至矣。”（《论语·子路》）他的弟子由若反对鲁哀公以增税来填补国家开支，理由是“百姓足，君孰与不足？百姓不足，君孰与足？”（《论语·颜渊》）人民和君主的利益是相互依存的。

实施仁政还能减少境外的威胁。孔子说：“仁不可为众也。夫国君好仁，天下无敌。”（《孟子·离娄上》）孟子在劝说梁惠王征伐“陷溺其民”的君王时也曾说“仁者无敌。”（《孟子·梁惠王上》）

但是儒家知道，仅仅规劝是不足以抑制邪恶、杜绝贪婪的。他们同时也严正警告统治者：倘若他不仁不义，便不能指望百姓听话。苛政是既不仁义又不公正的，腐败是极富传染性的，必定要从根基上动摇王国。上层的奸诈腐败毫无疑问地会传染到下层，孟子说："不仁而在高位，是播其恶于众也。上无道揆也，下无守法也，朝不信道，工不信度，君子犯义，小人犯刑，国之所存在幸也。"(《孟子·离娄上》)统治者骄奢无度，无视百姓疾苦，便是自引其祸。孟子曰："暴其民甚，则身弑国亡；不甚，则身危国削。"(《孟子·离娄上》)孟子是人民权力激进的鼓吹者，他对罪恶的统治者绝不留情。齐宣王问他，在周灭商中，"臣弑其君，可乎？"孟子根本不承认一个压迫人民的暴君有什么统治的合法性，坚决维护人民推翻他的权利：

> 贼仁者谓之"贼"，贼义者谓之"残"。残贼之人谓之"一夫"。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。(《孟子·梁惠王下》)

这一思想自由得令人惊讶。直至辛亥革命推翻最后一个王朝，这也许是中国正统思想中容忍的对君主最不恭敬的评论了。农民起义和宫廷政变都以此来为自己辩护正名。

儒家在确认仁政在道义上的正确和政治上的必需后，便着手制定实施它的蓝图。孟子建议，仁政应从划定地界开始，因为地界划正了，才能平分土地，然后才能平分收成。他理想中的土地制为井田制，就是将一大块地平均分成九块，八块由八家分别耕作，集体耕作井字中间的第九块来付国家的税。一旦地界划清，便要采取措施鼓励人民在低税下生产致富。十分之一的税收被认为比较合理。等人民富足后，统治者的责任就是教育他

们。养、富、教可视为仁政的三个步骤。

在儒家思想中，私有财产对人民的心理和道德稳定来说是极其必要的。孟子曰："有恒产者有恒心，无恒产者无恒心。苟无恒心，放辟邪侈，无不为已。"(《孟子·滕文公上》)儒家也赞成社会财富的平均，孔子"不患贫而患不均"(《论语·季氏》)的名言在中国人思想中早就播下了平均主义的种子。至于如何平均财产，孔子并未阐明。他倒曾提起："贫而无怨难，富而无骄易。"(《论语·宪问》)，经济问题似乎也被道德化后归入自我修养的范畴。

儒家不尚武，对个人的好斗之勇或政府的军事武力都不看重。卫灵公向孔子问军事，孔子对曰："军旅之事，来之学也。"(《论语·卫灵公》)第二天就离开了卫国。孔子认为把来曾训练的百姓送去打仗，等于抛弃他们，老百姓起码要训练七年后才能用来打仗。孟子在谴责军武上走得更远，爱默生引了他的话："故善战者服上刑。"(《孟子·离娄上》)儒家的反战思想对中国人的非武习性有很大影响，这一事实西方人在发动鸦片战争前就很了解了。

老子的五千字经典《道德经》影响中国人思想已有两千余年。"道"和"德"也是儒家政治道德化中的两个中心概念。上文已谈到道的形而上方面与爱默生"超灵"的关系，从社会和道德的层次上说，道表示"正道"、"真理"和"正确原则"。孔子称以道事君者为忠臣。孟子说："天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道；未闻以道殉乎人者也。"(《孟子·尽心上》)道是理想和原则的总和，仁政以道为本，个人为道而生死。

在美国革命发生前，儒家的政治理论曾在欧洲获得不少赞扬和美化。爱默生并没有从整体上研究和评论过儒家的政治理

论，他对任何理论大都采取这种不求甚解的态度。但他对“道”的概念很感兴趣，并且充分理解“道”在儒家思想框架中的意义。他好像在接受“道”这个音译的词汇时没有太大困难，在“道”的小标题下，他列了八条涉及道的方方面面的语录。首先，道是积极的善。道的定义可以不同，但它从不是贬义的。如他引孟子：“仁也者，人也。合而言之，道也。”(《孟子·尽心下》)其次，道是和诚、和明智相连的：“是故诚者，天之道也；思诚者，人之道也。”(《孟子·离娄上》)又，“自诚明，谓之性。自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣。”(《中庸》)

“道”的意义比较确定，也比较普遍和抽象。相比之下，“德”对每个人可以有不同的含义，这要根据他的社会地位来决定。儒家把人民视为一个好政府的主体和客体，但建立一个好政府则完全是统治者的事情，也就是君王及臣子们的事。为了更好地治国，君臣必须具有各自的德。鲁定公问孔子是否有一言可定邦，孔子对曰：“言不可以若是其几也。人之言曰：‘为君难，为臣不易’。”(《论语·子路》)一国之君如何行道呢？孔子建议他在与人民的关系中树立两种德：一是通过自我修养，把自己变成臣子的好榜样，从而使人民享受和平安全。孔子这样对季康子说：“子为政，焉用杀？子欲善而民善矣。”(《论语·颜渊》)孟子说：“古之贤王好善而忘势”(《孟子·尽心上》)，善的影响是远远超过权势的作用的。二是君王必须与民同甘共苦。孟子说：

> 乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧。乐以天下，忧以天下，然而不王者，未之有也。(《孟子·梁惠王下》)

好一幅君民同乐的景象！仁慈之君，感激之民，儒家不愧为伟大的乌托邦者。

在君臣之间，君之"德"在于尊重臣。孟子认为，为君的最好方式"莫如贵德而尊士，贤者在位，能者在职"。(《孟子·公孙丑上》)把"贤"放在"能"之前，是典型的中国价值观，至少在理论上是这样。但孟子认为光是尊士还不够，一个贤君必须在任用他们前先去请教，必须待之以礼，"学焉而后臣之。"(《孟子·公孙丑下》)。例如，若向他们咨询，应该登门求教，而不是将他们召来，否则他就不值得与之共事。

臣之"德"则在于忠君。孟子说一个将亡之国只有以道救之，然而臣本人并不能一手以道救国，他必须通过君王来达到这点，"引其君以当道，志于仁而已。"(《孟子·告子下》)对一个士来说，为君王服务是尽自己的社会责任。对一名官员来说，失去官职犹如君王失去王国。儒生可以终生等待一个受明主信托的机会来实施自己的政见，对他们来说最高的职责和荣誉便是"为王者师"，帮助他治国平天下。

然而，一个士并非在任何情况下都会接受官职。是否接受官职涉及严肃的道德考虑，因而是士的德性的表现。孔子表扬蘧伯玉是一个君子的士，说他"邦有道，则仕；邦无道，则可卷而怀之。"(《论语·卫灵公》)因为无道之时，官员难以被正当任用。即便受到任用，也难以正当地为国效劳，这就违背了儒生当官的目的，所以不如隐退。但隐退不是闲居，应当利用时机为下一次出山作准备。孔子说："隐居以求其志，行义以达其道。"不过连孔子也承认这样的标准有点超人："吾闻其语矣，未见其人也。"(《论语·季氏》)

爱默生引了三大段孟子谈论入仕的语录：

孟子曰:"伯夷,目不视恶色,耳不听恶声。非其君,不事;非其民,不使。治则进,乱则退。横政之所出,横民之所止,不忍居也。思与乡人处,如以朝衣朝冠坐于涂炭也。当纣之时,居北海之滨,以待天下之清也。故闻伯夷之风者,顽夫廉,懦夫有立志。

伊尹曰:"何事非君?何使非民?"治亦进,乱亦进,曰:"天之生斯民也,使先知觉后知,使先觉觉后觉。予,天民之先觉者也。予将以此道觉此民也。"思天下之民匹夫匹妇有不与被尧舜之泽者,若已推而内之沟中——其自任以天下之重也。

柳下惠不羞汙君,不辞小官。进不隐贤,必以其道。遗佚而不怨,厄穷而不悯。与乡人处,由由然不忍去也。"尔为尔,我为我,虽袒裼裸裎于我侧,尔焉能浼我哉?"故闻柳下惠之风者,鄙夫宽,薄夫敦。(《孟子·万章下》)

在孟子原文中还有第四段表示第四种态度,爱默生却没有摘引:

孔子之去齐,接淅而行;去鲁,曰:"迟迟吾行也,去父母国之道也。"可以速而速,可以久而久,可以处而处,可以仕而仕,孔子也。"

孟子赞扬了伯夷之清,伊尹之任,柳下惠之和,孔子之时。虽然他认为他们殊途同归,但还是愿向孔子学习。爱默生显然很欣赏这种态度:承认达到一个目的可以采取多种方式,但他最欣赏的还是像他日记中写的:"柳下惠不耻于侍奉昏君,也不鄙

视卑下的环境，他总是说：'尔为尔，我为我。'"[12]说到底，柳下惠的个人主义精神最令爱默生喜欢，也最适合他自己的哲学。

显然，孔子是更倾向于入仕的。他入仕的三个条件是：礼遇、国家俸禄和实现自己政治主张的可能性。能否实施政纲自然是头等重要的，但儒家也非常在乎接待他们的礼节。纵然他们把希望寄托于一个可改造的君主，但他们也不能为入仕而牺牲自己的尊严和人格。子思因君王提出要与他作朋友而恼火，因为他认为从道德上讲，他远高于君王；从社会地位而言，他们是君臣关系，根本谈不上交友。又是孟子，在君臣关系上发表了最激越的言论，他对齐宣王说：

> 君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇雠。(《孟子·离娄下》)

当君王昏庸邪恶时，臣子有责任当面规劝阻拦，甚至以死相谏。但如果君王不纳忠言，为臣者又当如何呢？很不幸，除了离去外他几乎毫无办法。只有偶尔一次，伊尹作为大臣暂时驱逐了不称职的君主太甲，等他悔改后才让他恢复王位。但如果以此为例，危险就大了。因此孟子警告说："有伊尹之志，则可；无伊尹之志，则篡也。"(《孟子·尽心上》)篡位当然是最严重的僭越，是儒家礼仪之大忌，因为孔子是要以克己复礼来维持社会秩序。

儒家入仕的传统基于两种考虑。第一，认为入仕是一个学者完成对社会所尽的最高（若不是唯一）道德责任。如子路所言：

不生无义。长幼之节，不可废也；君臣之义，如之何其废之？欲洁其身，而乱大伦。君子之仕也，行其义也。道之不行，已知之矣。(《论语·微子》)

儒家是自觉的先知先觉者，天的选民，他们的使命是以原则来启蒙和唤醒人民。孟子曰："予，天民之先觉者也；予将以斯道以觉斯民也。非予觉之，而谁也？"(《孟子·万章上》)这一强烈的社会使命感是儒家思想的精华之一。

儒家入仕的第二个原因可以追溯到他们对人类完善和社会改革的信仰。在他们看来，问题的症结在于政府不得其人。一旦明君清官为政，一切问题便能迎刃而解。如爱默生引用孔子的话，美德会引来美德："德之流行，速于置邮而传命。"(《孟子·公孙丑上》)儒家是随时准备成为这样一个国家需要的人的；孔子颇有自信地说过："如有用我者，吾其为东周乎？"(《论语·阳货》)

爱默生没有对儒家的政治理论作任何全面的评价，看来他同意孔子关于国家立于道德基础的见解，同意"正"是政府的功能所在。他也同意上司应对下属起到榜样作用，他引用孔子道：

季康子患盗，问于孔子。孔子对曰："苟子之不欲，虽赏之不窃。"(《论语·颜渊》)

但爱默生当然不会认为统治者的自我约束足以建成一个好政府。

儒家政治思想中真正引起爱默生兴趣的是他在引用时归入

"改革"这个范畴的部分，其原因必须在他自己所处的社会中去寻找。爱默生用它们来支持自己的观点，这是他同化异文化时"为我所用"的又一例子。

19世纪上半叶，社会改革运动在美国正轰轰烈烈地展开。这是人类进步中的一个蓬勃时期，充满了乐观主义的思想与行动。无论是宗教的还是世俗的改革家，都充分意识到这个年轻共和国所提供的得天独厚的自然环境和社会民主，他们利用这些条件，拿出各种救世方案，热情地对社会制度和生活方式作了种种实验。其中不乏富于理想主义色彩的团体，他们诚挚地以为能一劳永逸地消灭人间罪恶，建立一个完美的制度，无论男女都能在群体中和谐地生活，同时作为个体又能在德智体三方面充分发展。乔治·里普利、霍桑、奥尔科特、西奥多·帕克、玛格丽特·富勒、伊丽莎白·皮博迪以及其他许多爱默生的朋友都积极投入了这些改革实验。他们开办了一些傅立叶式的小社团，最著名的就是里普利的布鲁克农教农场。它采取股份制经济形式，成员们集体参加体力和脑力劳动。奥尔科特的小农场甚至要求成员素食。

爱默生并不反对改革，他很关心这些社团的实验，他甚至还和霍桑一起去参观了震颤派[13]的社区，但他从不投身于其中任何一个。爱默生的保留态度基于以下几种考虑：第一，依赖成为一种机构的组织违反他强烈的反机构精神。他很怀疑未经改造的个人一旦组成团体后便能立即成为新人。在这点上，爱默生同意柏拉图和孔子的看法。柏拉图在《共和国》中指出，唯一可能的改造就是个人的改造。孔子也把社会改革的希望寄托于统治者的修身上。爱默生写道："一个人自身未经革新，却试图去革新周围，社会不会从中获益。"[14]只有每个人都从自己做

起，社会才有前途。而一个人只要有意从善，他立时立地便可做起，并不需要另外组织社会。他引道："道不远人，人之为道而远人，不可以为道。诗曰：'伐柯伐柯，其则不远。'执柯以伐柯，睨而视之，犹以为远。故君子以人治人，改而止。"(《中庸》)这里首先强调的是改革应立足自身，从眼前做起，不必非去另立一套。

其次，小团体的集体主义违背了爱默生崇尚的个人主义。他认为个人本来就足够丰富，如孟子所言，"万物皆备于我矣"。集体生活不仅多此一举，而且其内在的相互平衡作用只能降低个人水准，阻碍个人的，尤其是强者的充分发展。他说过："只有当联合者都是孤立时，联合体才是完美的……联合体必须是真实的个人主义理想。"[15]

第三，改革常常着眼于生活的一个侧面，试图去纠正那里的弊病。注意力集中于局部，往往限制了改革者的视野。爱默生认为真理是整体的，多面的，只强调一个方面便不成其为真理。他不能不问："先生，您有什么权利要求这一种美德？美德难道是零敲碎打的吗？"他坚持"我们的一切无不善恶同源。"[16] 1837年，爱默生在日记中写道："一个骄傲的人不该穿鞋，不该在茶里放糖，不该走在路上，也不该骑马，对，他不该吃，不该喝，不该穿任何衣服。要是他好到不能和人相处，让他别缠着他们的受惠者要这要那，我们在相互关系中已是无奈到必须行乞，骄傲是不诚实的。鲁滨逊也许能尽兴地去骄傲。"[17]由此不难理解，为什么爱默生1843年要在日记中大段转述孟子对陈仲子的评论。陈仲子为齐国高士，世家子弟，他认为兄长所得俸禄都是不义之财，决不染指，宁可搬出去独自过着清苦的日子。人赞他廉洁，孟子却不以为然，反问道："仲子所居之室，伯夷之所筑与？抑亦盗跖之所筑与？所食之粟，伯夷之所树与？抑亦盗跖之所

树与？是未可知也。”结论是：“充仲子之操，则蚓而后可者也。”（《孟子·滕文公下》）一个人生活在现实世界中，是不可能做到百分之百的纯而又纯的。

第四，改革者组成小社会，往往是在逃避大社会。但爱默生并不认为改革能离开大社会去进行，他也还不准备放弃改造大社会的努力。他说：“我并不想从我目前的监狱搬到一个略大些的监狱中去，我要冲破所有的监狱。”[18]再说，适合一个内部统一的小社会的改革，未必就适合整个社会。而如果改革在小社会内尚不能成功，那么对大社会还能有什么意义？历史证明，这些试验都不过是昙花一现。爱默生充分理解社会的复杂性和必然性，理解人作为社会动物的本性。他写道：“长沮桀溺因酷政而退隐归田，对孔子仍留世上表示不满。夫子怃然曰：‘鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也。’”（《论语·微子》）[19]这也可以说是爱默生本人的回答。他也十分欣赏孟子对许子的评论。许行以打草鞋织席子为生，并认为君主贤人也应耕种才食。孟子面对钦佩许子的陈相，并不立即表示否定，而是步步紧逼，穷追不舍，让问题自我暴露。这种不攻自破的批驳方式引起了爱默生的注意：

> 孟子曰：“许子必种粟而后食乎？”
> 曰：“然。”
> “许子必织布而后衣乎？”
> 曰：“否；许子衣褐。”
> “许子冠乎？”
> 曰：“冠。”
> 曰：“奚冠？”

曰："冠素。"

曰："自织之与？"

曰："否；以粟易之。"

曰："许子奚为不自织？"

曰："害于耕。"

曰："许子以釜甑爨，以铁耕乎？"

曰："然。"

"自为之与？"

曰："否；以粟易之。"

"……且许子何不为陶冶，舍皆取诸其宫中而用之？何为纷纷然与百工交易？何许子之惮烦？"

曰："百工之事固不可耕且为也。"

至此，孟子终于让对方自己把这句话说了出来，于是他只须反问道："然则治天下独可耕且为与？……且一人之身而百工之所为备，如必自为而后用之，是率天下而路也。故曰，或劳心，或劳力；……劳力者治于人，治于人者食人，……天下之通义也。"(《孟子·滕文公上》)孟子接着以大禹治水为例，说明禹和舜以全付精力治理天下，并不亲自耕种。爱默生摘引这些语录和故事是在1843年，正值布鲁克农场兴办之时，其成员都须参加耕种，爱默生的用意是很明白的。他并不赞成这种平等原则，写道："孟子曰，夫物之不齐，物之情也。"[20]任何试图把个人拉到一个水平的改革他都不欢迎。他的方案首先是要改造个人。相信个人的自足，相信人的可完善性，相信自我改造的可能性，这大概是爱默生和儒家之间最契合的部分。

三 性善论——基督教的性恶论与孟子的性善论——人的可完善性是爱默生“自立”说的关键概念——爱默生推崇“君子”——他对“乡愿”的理解——“浩然之气”与“超灵”

性善论是儒家道德人本主义的关键，也是其乐观主义和注重现世的依据。儒家政治改革的纲领是建立在人类有可能自我完善的基础上的。并不夸张地说，儒家的全部改革方案依赖于这种对人性的积极评估。由性善论直接导致了儒家的两大实践：自立和自修。自立是取代人对神灵的依赖，自修则是如何保存并充分表达一个人的内在良知良能。

比较儒家和基督教对人性截然不同的看法是相当有趣的，这出发点一不同，东西方就越走越远。

异教精神的本质就是以自然取代神的位置。在儒家思想体系中既不存在造物主，也没有基督教意义上的天堂地狱。世界就按其原样来接受，我们人类是大自然中和谐的一部分。生死都是自然现象，生要感谢父母赋予生命，死被看作复归到无，不仅可以接受，而且被视为自然的状态。儒家从不研究长生术，祖先崇拜与其说是为死人，不如说是为活人而设的礼节。

自然本是善的，人性也是善的。无论是和世界相处还是和自己相处，人需要做的是和自然法则保持一致。孟子说：“故者以利为本。”（《孟子·离娄下》）他举的是大禹治水的例子，禹的父亲鲧因堵水而失败，大禹却根据水向低处流的本性，将洪水导入

大海。对人事也是一样，必须顺应人性。孔子不要求人以德报怨，因为他认为这不符合人性。当有人向他请教时，他反问道："何以报德？以直报怨，以德报德。"(《论语·宪问》)

虽然儒家主张不去干扰自然，但他们并非隐士。正统的儒家往往对佛教没有多少兴趣，因为佛教看轻生活，提倡退出社会。更不能容忍的是佛教轮回转世的理论，和儒家理性主义的世界观格格不入。至于种性制，它否定了一个人改造自我和改变处境的可能性，从根本上违背了儒家的信仰与理想。许多大儒都曾尽力阻拦佛教在中国的传播。同样，后来的儒家也不能接受基督教，把今生看作对来世的准备在实事求是的儒家听来简直不可理解，"原罪说"就更不堪想象了，韦伯曾就此写道：

> 一个受过教育的中国人会断然拒绝一直背着"罪"的重负，"罪"的意识因此在任何地方都使有识之士感到震惊，有失尊严。[21]

清教相信人的完全堕落这一点肯定会激怒任何一个神志正常的儒家，因为如果人真的彻底堕落了，残暴邪恶就会成为人类社会的常态。若无上帝，怎么去抑制邪恶呢？

上帝对人的绝对权威主要是通过人的堕落来起作用的，上帝的存在与人的堕落也许是一对孪生概念，从逻辑上不能设想只有一方而无另一方。没有上帝，堕落的人将使世界一片混乱。没有关于人堕落的神话，人企求上帝拯救和对上帝的依赖也就毫无必要，因而整个上帝的概念就会瓦解。在没有万能的上帝的中国，一再肯定人性本善，肯定人的自我克制自我改造的可能

几乎是一种必需。否则，取代物只能是一个万能的警察政府，而这与儒家的仁政理想是相反的。不过既然没有一个令人畏惧的上帝，人的权威便必不可少了。儒家的社会等级正是西方教会等级的对应物，两种制度都旨在控制那些不善于控制自己的人。在儒家思想中，拯救指的是先知先觉启蒙那些后知后觉者。人可以独立于神，但人类的一部分却必须依靠另一部分。

性善论基本上是孟子的作品。孔子从未明确地肯定人性为善，虽然他确实提到人有某种共性："性相近，习相远也。"（《论语·阳货》）是孟子把这一普遍共性定为善，认为每个人都有良知良能："人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。"（《孟子·尽心上》）他将四种自然的感情列为四种基本美德的开端："恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。"（《孟子·公孙丑上》）

孟子的许多同时代人并不同意他的性善论。有些人毫不怀疑人性是恶的，有些人认为人性既不善也不恶。也有人说："性可以为善，可以为不善"（《孟子·告子上》），关键在于周围环境的影响，尤其是统治者的素质。孟子和告子就人性问题展开过一场争辩，告子首先提出论点：

> 性犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流。人性之无分于善不善也，犹水之无分于东西也。

孟子反驳道：

> 水信无分于东西，无分于上下乎？人性之善也，犹水之

就下也。人无有不善，水无有不下。（《孟子·告子上》）

经过几轮尖锐的交锋后，孟子终于驳倒了对手否定人性有先天善恶之分的观点，为他的性善论奠定了基础。

当孟子谈到人性本善时，他总要提到传说中的尧和舜。有一次齐王派人来窥探孟子，看他是否真与旁人不同。孟子知道后说："何以异于人哉？尧舜与人同耳。"（《孟子·离娄下》）他的许多论断，诸如"圣人，与我同类者"等，都清楚地表明了他有意鼓励一般人对自己树立信心。善就在你的心中，只要守住自己的本性，你就和任何人一样有可能成为圣人。在基督教中，人在上帝面前是平等的罪人；在儒教中，人在性善这点上一律平等。这样，最卑下的人也被升高了，也有了某种能和圣人认同的本质。

爱默生很是欣赏儒家对人性的估计。他所摘引的孔子"己所不欲，勿施于人"这一推己及人的道德准则正是基于人性类同之上。爱默生也同意孔子认为德就近在咫尺的说法："仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。"（《论语·述而》）他前后五次引用孔子说的"人之生也直，罔之生也幸而免。"（《论语·雍也》）孟子引用的一首《诗经》也引起了他的注意，孔于称写这首诗人的人知道正确的原则："天生蒸民，有物有则，民之秉夷，好是懿德。"（《孟于·告子上》）

如上所述，坚持性恶论不可避免地会加强人对上帝的依赖，使人神之间保持不可逾越的鸿沟。而性善论则可成为人"自立"中的关键概念。在孟子的思想中，由于神的空缺使性善成为必需。在爱默生的思想中，坚持性善为的是把人从神那里解放出来。实际上，每当"解放"一词用于人事，它都包含着人性本善的

意思，否则，岂不成了"恶"的释放？

对照孟子和爱默生在指导自立方面的言论，可以惊讶地发现许多相同之处。两人都坚信人性是善的；都不否定崇拜对象的权威与神圣性；但两人都成功地将这崇拜的对象——孟子的圣君和爱默生的上帝——带到了每个普通人的心中。

坚信性善论隐藏着忽视恶的危险，作为一种平衡，爱默生提出补偿的法则：恶总会反馈到作恶人自己身上的。行善是为你自己好，是为你自己的内心宁静，恶的最直接的受害者就是作恶人本身，这便给因果关系某种可遵循的规则。这当然也是一种善有善报，恶有恶报的变种，只是不再有一个至高无上的法官。孔子和老子也有类似的说法，孔子认为"多行不义必自毙"，老子说："天网恢恢，疏而不漏。"

既然人生来是善的，那么如何解释现实生活中那么多恶呢？基督教认为这是因为人不能抵御撒旦的诱惑，儒家则归咎于对人性的伤害和施暴。

孟子说："仁，人心也，义，人路也。"（《孟子·告子上》）行善是人的自然行为，作恶对人则是不自然的。让一个人听从他内心对善恶的感觉——他的善端——他就没有理由会作恶。人们变得邪恶是由于失去了他们自然的心。孟子说："大人者，不失赤子之心者也。"（《孟子·离娄下》）因此，善恶的分界线是划在一个人是保留还是失去自己内在的好本质。后来，道学提出"存天理去人欲"之说，但孔子和孟子都不把自然的人欲与天理相对立。

不管怎么说，是善是恶全在于每个人自己。孔子就良心评论说："操则存，舍则亡。"（《孟子·告子上》）孟子在这方面谈得更多，他认为真理之道并不难求，难只难在人们并不去寻找。做人就是要为善，为善就是去寻找自己失去的心，如爱默生引用的孟

子这段话：

> 仁，人心也；义，人路也，(……)人有鸡犬放，则知求之；有放心而不知求。学问之道无他，求其放心而已矣。(《孟子·告子上》)

根据儒家的人本主义精神，每个人都是他自己的主人。人作为自己自由意志的主宰，应该对他自己行为的道德性负责。他的善行显示出他的修养，他的劣迹显示出他的自我纵容和自暴自弃。人不是上帝魔鬼争斗之地，一切都在于他自己。他既不能向上帝祈求安慰，也不能把错误归于魔鬼。在西方，一个失去上帝的世界还是新近发生的事，人也不过刚开始感到孤独和失落，中国人却在公元前就被抛入了这种处境。这足以解释为什么中国需要孔子这样一个万世师表来确定价值标准，这也至少部分说明了为何中国维持着长期的宗法社会以及对封建极权制的容忍，这权势就是中国人尘世的上帝。西方有一个具体的神——上帝，但上帝却是抽象的。中国有一个抽象的神——天，但天之骄子却是再具体不过。对权威的需要也许是普遍的人类需要，至少在一定时期内是这样。

人生来是善的，但要保持先天的善，他必须进行自我修养，犹如美玉须经雕琢方可成器。人的终生学业就是学做人，自我修养也许是儒教经典中始终最能适用，最不过时的部分。

在儒家词汇中有两种基本的人：大人和小人。这两种人最初指社会地位不同的贵族和平民。孔子还常在这一层意义上使用这两个词。但随着阶级阵线的日趋复杂，这两个词的含义慢慢转入道德区分。公都子问孟子："钧是人也，或为大人，或为小

人，何也？"孟子答曰："从其大体为大人，从其小体为小人。"(《孟子·告子上》)这显然是以道德标准，而非社会地位来区分两类人。儒家对中国文化的贡献之一就是确立以道德衡量一个人价值的准则，这一准则超越了阶级壁垒，为个人在社会阶层中的升降提供了条件，中国的封建社会因此获得了无比宝贵的安全阀。

和"大人"几乎相等的是"成人"和"君子"，在儒家经典中"君子"一词用得更为频繁。君子指一个道德高尚的人，一个能自我完成的人。子路问孔子何为成人，孔子举了臧武仲之知，公绰之不欲，卞庄子之勇，冉求之艺，认为若再加上礼和乐，就是成人了。但孔子从不脱离现实，又补充道："今之成人者何必然？见利思义，见危授命，久要不忘平生之言，亦可以为成人矣。"(《论语·宪问》)做一个成人也主要是正确地修养品格，道德又一次放在技艺之上。

爱默生对君子之说很有热情，君子也就是他心目中尘世的神，他引用以下的儒家说法以表同意：

君子所性，仁义礼智根于心，其生色也睟睟然，见于面，盎于背……四体不言而喻。(《孟子·尽心上》)

夫君子所过者化，所存者神，上下与天地同流。(《孟子·尽心上》)

有天爵者，有人爵者。仁义忠信，乐善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵从之。今之人修其天爵，以要人爵；即得人爵，而弃其天爵，则惑之甚者也，终亦必亡而已矣。(《孟子·告子上》)

比较儒家所形容的君子和爱默生所推崇的"完整的人"或"思索的人",我们可以看到二者的哲学基础都是人的可完善性,在这点上人是一律平等的。

要成为一个儒家的君子,具体地说必须具备以下基本品质:

第一.尚志

孔子说:"君子谋道不谋食……君子忧道不忧贫。"(《论语·卫灵公》)孟子也说:"君子不亮,恶乎执?"(《孟子·告子上》)他高度评价责任心这一品质,赞颂那些殉职的人,坚持原则的人。一个理想的高风亮节的君子应如孟子所言:

> 居天下之广居,立天下之正位,行天下之大道;得志,与民由之;不得志,独行其道。富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈,此之谓大丈夫。(《孟子·滕文公下》)

孟子后的两千多年中,多少中国人从这段话中汲取了精神力量,拓宽了视野。

爱默生是个讲原则的人,这也是他继承的清教遗产的一部分。他坚信无论是在世事或人心中,原则是必然会胜利的。他最喜欢的孔子语录就是"朝闻道,夕死可矣。"(《论语·里仁》)

第二.义重于利

孔子曰:"君子喻于义,小人喻于利。"(《论语·里仁》)义的对立面便是利,儒家讨厌谈利。孟子有个有名的故事讲一个有妻有妾的齐人,他早已卑下到去别人祭礼上乞食的地步,却还要厚颜无耻地在妻妾面前夸口说和权贵们共餐去了。孟子的评语是:"则人之所以求富贵利达者,其妻妾不羞也,而不相泣者,几

希矣。"(《孟子·离娄下》)是求义还是求利,是区分大人小人的标准。孟子说:"欲知舜与蹠之分,无他,利与善之间也。"(《孟子·尽心上》)

儒家坚持"为道德而道德"的原则,为善既不是为了报答,也不是为了怕受到惩罚,甚至也不为表扬,只因为这样做是对的,有利于自己的品质。孟子说:"人知之,亦嚣嚣;人不知,亦嚣嚣。……尊德乐义,则可以嚣嚣矣。"(《孟子·尽心上》)

把义看得高于利不仅是个人为人的原则,也是国家立国的准则。《大学》中说:"国不以利为利,以义为利也。"《孟子》开卷第一篇便是孟子去见梁惠王,王曰:"叟!不远千里而来,亦将有以利吾国乎?"孟子对曰:"王!何必曰利?亦有仁义而已矣。"(《孟子·梁惠王上》)他谴责那些以利劝王的人是把王引入歧途,败坏道德。无论是在统治者还是人民之中,都不应鼓励以利为念。孟子把义看得重于生命,他用浅显的比喻把问题说得人人明白:

> 鱼,我所欲也,熊掌亦我所欲也;二者不可得兼,舍鱼而取熊掌也。生亦我所欲也,义亦我所欲也;二者不可得兼,舍生而取义者也。(《孟子·告子上》)

儒家对利的鄙视对中国社会产生了巨大的影响。一方面,它捍卫了崇高的理想。但如果以此作为全民的行为准则,显然是不现实的,必然导致虚伪。它对经济发展,尤其是商业的发展也产生了长久的消极影响。在中国的社会等级中,商列在士、农、工之后,他们很少分享政治权力,并长期被排挤在科举之外,入仕无门。在文学作品中,商人也被模式化,多半是重利轻义的

薄情之辈。

爱默生虽然不能同意儒家对利的鄙视，但他还是很欣赏这种精神，同意儒家对这一美德的肯定，他引用道：

子贡曰："怨乎？"子曰："求仁而得仁，又何怨？"（《论语·述而》）

子曰："君子怀德，小人怀土；君子怀刑，小人怀惠。"（《论语·里仁》）

第三．自立与反省

孔子曰："君子求诸己，小人求诸人。"（《论语·卫灵公》）孟子说，凡民待文王而后兴，"若夫豪杰之士，虽无文王犹兴。"（《孟子·尽心上》）一个思想独立、足以自律的君子应该依靠自己的灵感和力量。君子的修养在于反身自省各个方面，他要求自己很多而要求别人甚少。何谓自省呢？孔子说："攻其恶，无攻人之恶，非修慝与？"（《论语·颜渊》）孟子对此加以说明道："有人于此，其待我以横逆，则君子必自反也；我必不仁也，必无礼也，此物奚宜至哉？"（《孟子·离娄下》）对私人生活适用的，也可应用到公共事务中。如果政治失败，统治者应反省他自己的智慧。儒家把修身看作是影响和修正他人的正确途径。这种高尚的精神使儒学成为一种毫无侵略性的意识形态，从不具备扩张的传教冲动。儒家和基督教不同，没有皈依众人的策划，没有自己的组织（因为孔子说"君子矜而不争，群而不党"（《论语·卫灵公》），没有偶像救星，甚至除了礼义廉耻，忠君孝悌外，也没有什么具体的教义，因而对任何现存秩序都不构成直接威胁。儒家因此注定会取悦于任何中国统治者，也注定必然依赖于官方支持。

自立是爱默生最重要的教诲。他发现孟子也是这一原则的倡导者，他把孟子的这一语录放在《日晷》六页孔孟语录中的第一段："万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。"（《孟子·尽心上》）

第四、和谐宁静

儒家在人际关系中寻求的是和谐，这和谐首先需要在人的内心中寻找。安祥、诚恳、认真和善良是一个君子的内在自我。孔子说："君子不忧不惧"，因为他"内省不疚，夫何忧何惧？"（《论语·颜渊》）孟子说："君子有终身之忧，无一朝之患也。"（《孟子·离娄下》）终身之忧是：舜是人，我也是人，我却不是圣人。但他不会有突如其来的痛苦，因为他做事合乎仁爱礼义，还有什么可视为祸害？只有小人汲汲于蝇头小利，患得患失，终日不宁。儒家认真地认为每个人都可能把自己改造得拒腐蚀永不沾，对内外的诱惑一概不予接受，这也是一再强调修身的目的所在。这是儒家性善论合乎逻辑的结果，基督徒则必须依赖上帝帮助他抵御诱惑。

儒家认为内心的宁静表现出修身的最高成就。据说孔子本人"温而厉，威而不猛，恭而安。"（《论语·述而》）当他不在理事时，他的举止放松，看上去很愉悦。东方人推崇内心宁静是有口皆碑的。它来自坦然地接受胜负成败，来自相信祸福相对互变。挫折常常被视为成功的先决条件。

君子必须戒骄："君子泰而不骄，小人骄而不泰。"（《论语·子路》）谦恭对人的性格是很重要的。孔子认为一个人即便有周公之才之美，但"骄且吝，其余不足观也已。"（《论语·泰伯》）内心宁静来自道德上的自足，而非自以为是。

在儒家看来，竞争和好斗有损于和谐。一个君子不必与人

争斗来建立自信。既然君子主要以反省来修身，并以谦恭为美德，竞争的精神自然不受赞赏，甚至被认为品格低下。当利益或观点相左时，君子应该自己从争斗中退出来。

爱默生是个君子，并且总是安详的。他早年生活清贫，故而十分欣赏儒家“君子坦荡荡，小人长戚戚”（《论语·述而》）的风范。

有几种品质在一般人眼里是好的，但孔子却很有保留，它们是雄辩、固守和勇敢。孔子从不认为雄辩是优秀品质，相反，他把“纳”和“刚毅木”放在一些，认为具有这四种品德的人近乎仁。

对于固守前后一致，孔子认为，“言必信，行必果，硁硁然小人哉！”（《论语·子路》）。孟子解释道：“大人者，言不必信，行不必果，唯义所在。”（《孟子·离娄下》）一个人对自己的言行应以“义”为标准，进行修正。

孔子对勇颇不以为然，因为勇能招祸：“好勇疾贫，乱也。”（《论语·泰伯》）勇和信一样，只有和“义”同在时才有价值。子路问孔子：“君子尚勇乎？”孔子答道：“君子义以为上，君子有勇而无义为乱，小人有勇而无义为盗。”（《论语·阳货》）

不难想象，爱默生对孔孟“言不必信”的观点是十分赞同的。在《自立》一文中，他把“始终如一”视为“吓唬我们不敢自信的另一恐怖。”他接着说：“那种愚蠢的始终如一是小心眼儿的废话，只有小政客、小哲学家和小牧师崇拜它。”[22]儒家是把义放在第一来作此论断的，爱默生的出发点是自信，要把每天都当作新的一天来过，都可以对问题作全新的思考。

爱默生注意到了孔子对浅薄虚伪的“乡愿”的批判。孔子觉得乡愿比恶人更为可恶，他称这些谦谦君子为“德之贼”。这些乡里太监似的好好先生总是小心翼翼，为的是取悦自己，谄媚他

们那代人。他们趋时媚俗，把一切都玩得那么妥贴，总是显得又正确又善良。他们在人们脑子里混淆了真假德行，故而加倍危险。孔子说：

> 恶似而非者：恶莠，恐其乱苗也；恶佞，恐其乱义也；恶利口，恐其乱信也；恶郑声，恐其乱乐也，恶紫，恐其乱朱也；恶乡原，恐其乱德也。（《孟子·尽心下》）

这里孔子至少提出了两点，一是不盲从的精神，他总是赞赏对任何不符合道的事物采取不盲从的态度，相信道义的无往不胜，不相信权威的专制或多数的专制。二是有关“德”的形式与精神的关系。“德”若失去了精神，其形式只是无生命的空架子和虚伪的炫耀。也是出于这个原因，孔子认为如果带孝的人不悲伤到那种程度，他就不坚持服丧三年。孔子是伟大的独创性思想家，他能富于智慧地适应变化中的环境，又不以牺牲原则为代价。如孟子所说，孔子是时圣。不幸的是，正如大部分伟人所遭遇到的，他们的独创性和智慧真谛常常在继承者中逐渐消失，模仿形式是更容易也是更安全的。在中国，自称孔子门生的人在他的名义下所做的事恰恰是他警告他们不要去做的事。

爱默生在日记中把孔子的上述思想总结成两段，冠之以《改革者》的标题：

> 有一种人我称之为德之贼。他们嘲讽那些追求美好生活的心地单纯的人，说他们是狂放之徒。这些人“言不顾行，行不顾言”。他们一直在说古人古人的，说为什么要让自己特别呢？“生斯世也，为斯世也”——如此他们“阉然媚

于世也”。

“一乡皆称原人焉”，他们走到哪里都很注意很大方。要说他们不好，实在找不出理由。“同乎流俗，合乎污世，居之似忠信，行之似廉洁，众皆悦之，实乱德也。”（《孟子·尽心下》）[23]

有趣的是，爱默生把他们和改革者认同，这再一次说明了他对改革的保留态度。

儒家所要求的道德上的纯粹和崇高对一般人来说无疑高不可攀，尽管孟子向人们保证美德就在他们心中，尽管孔子宣称他从未见过任何人其潜力不足以在一天内使他变成德性的。公孙丑问孟子：“道则高矣，美矣，宜若登天然，似不可及也；何不使彼为可几及而日孳孳也？”但孟子却认为不能歪曲真理来迁就一般人：“大匠不为拙工改废绳墨，羿不为拙射废其彀率。君子引而不发，跃如也。中道而立，能者从之。”（《孟子·尽心上》）寻求真理的人能走多远要看他自己的意志和努力，但没有理由降低真理标准去迁就他。

孟子承认，需要多年的修身养心，方能成为君子。在他看来，逆境是对一个人能否担当大任的严峻考验：“故天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，增益其所不能。”他的结论是一个人“生于忧患而死于安乐也。”（《孟子·告子下》）

在修身中有三种方式是最重要也是最有效的。第一是学，这个题目很大，将另作讨论。第二是养心，孟子说：“养心莫善于寡欲。”（《孟子·尽心下》）第三是善养其“浩气”，气既是物质的又是精神的，它把个人与宇宙联系起来。气养好了，一个人的内在

自我便充实和坚固起来，他的小我便能超越自身进入大我，如爱默生的完入一般。这一理论自然受到爱默生的认同。他引孟子道：

> “我知言，我善养吾浩然之气。”
>
> “敢问何为浩然之气？”公孙丑曰。
>
> 孟子答曰：“难言也。其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁矣。”（《孟子·公孙丑上》）[24]

“气”使我们多少想起爱默生的“超灵”，那神秘的充塞整个宇宙的唯一意念。爱默生把东方的广袤作为他精神上的伴侣和灵感。

四　学——“学而优则仕”——爱默生心目中的学者是“世界的眼睛和心灵”——儒学的内容——“君子不器”——教与学——学与用——学与思——“孔子，民族的光荣”

尽管孔子醉心于政治改革，后人主要还是仰慕他广博的学识，把他作为一位导师和学者来尊崇。孔子所表达的对学的兴趣和见解构成了爱默生对这位中国圣人敬仰的重要部分。

在中国，直到孔子的时代，一个人才有可能只凭知识来谋生

谋职，一个称为"士"的新阶层在中国社会出现了。由于奴隶制向封建制的激烈演变，许多受过良好教育的贵族子弟失去了土地和封号，他们被迫出卖知识的状态正迎合了当时争斗各方对知识的需要。"学在官府"的局面被打破，私学开始在平民中传播知识，面原先平民是没有受教育的权利的。但这样产生的学者仍然不能获得土地，他们安身立命的唯一机会就是受雇于君主，因此，当时"士"的正常出路就是去周游列国，寻找一个赏识他的统治者来实施他的学说和主张。一旦他的意见被采纳，便可能立即握有国家大权，强制推行改革。

孔子和孟子都属于这个"士"的阶层，都是伟大的教师。孔子是中国历史上第一个实行私学的人，他的教育方针是："有教无类。"(《论语·卫灵公》)他的大批弟子来自各行各业，如他所言："自行束修以上，吾未尝无诲焉。"(《论语·述而》)他提倡普及教育，把最大的希望寄托在教育上。在孔子的理想国的蓝图中，众、富、教是三步曲的完成。孟子也把好的教育看得重于好的政府："善政不如善教之得民也。善政，民畏之；善教，民爱之。善政得民财，善教得民心。"(《孟子·尽心中》)教育被看作仁政中的一件头等大事。

重视教学是孔孟通过修身来实行道德改革的政治理论在逻辑上的必需。确实，当人的因素被放在首位，对人的改造有了信心，普及教育就成为当务之急了。杰斐逊相信人民是他们自身利益的最忠实的卫士，所以他必须强调教育。爱默生倡导"上帝就在你心中"，他也必须大力推进普教，因为教育是使一个人具备自理和自立能力的最佳方式。是教育使人文明，也只有教育能使人突破那些先天的限制。爱默生赞扬新英格兰在教育方面的成就，他们率先对儿童实行公费教育。

在儒家看来，学的目的是为了满足人在公私两方面的需要。个人的目的在于孔子说的自我修养："古之学者为己，今之学者为人。"（《论语·宪问》）孟子把学的目的说成："求其放心而已矣。"（《孟子·告子上》）然而自我修养的个人目的并不有悖于公共精神。儒生在学中完善他们的道，又以道来挽救腐败的社会。学既是为公众服务的准备阶段，又是终生的事业。子夏说："仕而优则学，学而优则仕。"（《论语·子张》）二者相辅相成。

在儒家传统中，学者的入仕就像农夫的耕耘一样自然。它也是衡量一个学者成功的重要标志。学而仕是典型的中国思维，爱默生没有摘引任何这方面的语录，因为他关于学者的概念与儒家很不一样。他心目中的学者并不在于为统治者效劳，而应该是"世界的眼睛和心灵"，起到"愉悦、提高和引导人们"的作用，并将"实现人性中最高的功能"[25]。他比较欣赏的是儒家对一个学者所要求的道德准则。在"学者"的标题下，他引用了孟子这段话：

> 王子垫问曰："士何事？"孟子曰："尚志。"曰："何谓尚志？"曰："仁义而已矣。"（《孟子·尽心上》）

孔子在学中获得无穷的乐趣，并以自己的好学自豪："十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好学也。"（《论语·公冶长》）好学本身就是美德，尊重学问在中国文化中很早就形成传统。

儒家的学问十分广博，但基本上属于人文科学范畴：主要是德文礼乐。德无所不及，统率其他一切领域："子以四教：文，行，忠，信。"（《论语·述而》）

在文学上孔子是总结反思中国古代文化的集大成者。他最

为推崇的书是《诗经》，并对它作了具体编辑工作。《诗经》主要是周诗选集，反映了周朝社会生活的各个方面。孔子催促他的弟子去读《诗》：

> 小子何莫学夫诗？诗，可以兴、可以观，可以群，可以怨。迩之事父，远之事君；多识于鸟兽草木之名。（《论语·阳货》）

孔子在这里已经为文学立了一条标准：文以载道，文学必须具有社会意义，改善道德教化，它从此成了中国审美的一个基本特点。

礼乐是儒家政治链环中的重要环节。孔子说："兴于《诗》，立于礼，成于乐。"（《论语·泰伯》）孔子告诉儿子说，除非他学《诗》，否则不能和他谈论；除非他学礼，否则不能立身。礼使一个人品行端正，使他在社会中保持合适的位置，孔子的复礼就是维持社会秩序。音乐旨在陶冶人的情操，提高人的精神，使他能够行礼。孔子闻韶乐后，三月不知肉味。爱默生引他的话说："不图为乐之至于斯也。"（《论语·述面》）

有一些事孔子是不教的。孔子生子久已没落的贵族之家，在贫贱时不得不学许多他认为君子不必学的技艺。当樊迟请教他如何耕耘，他说："吾不如老农。"请教他如何种菜，他说："吾不如老圃。"当樊迟离去，孔子称他小人。孔子也不教军事技艺。

孔子认为教育的目的在于培养全面发展的君子，而不仅仅掌握某种技术，他说："君子不器"（《论语·为政》），坚持教育必须让一个人的天性和后天品质达到平衡，所谓"文质彬彬，然后君子。"（《论语·雍也》）爱默生也坚持完整的人，并把人看作

目的本身。

儒家很注意在“学”的以下几种关系中谋求平衡。

第一,教与学。孔子是好学的学生,又是诲人不倦的老师。爱默生引用孔子经常自省的话:“默而识之,学而不厌,诲人不倦,何有于我哉?”(《论语·述而》)作为学生,他从书本上学,向他人学,在实践中学。他读古人的书,在精神上与他们为友,但他向旁人学得甚至更好,在学中,孔子认为第一步就是要知道自己的无知。他对知的定义是爱默生和梭罗都很喜欢引用的:

> 子曰:“由!诲女知之乎!知之为知,不知为不知,是知也。”(《论语·为政》)

“学问”一词由“学”和“问”组成,孔子是从来不耻下问的,他说:“三人行,必有我师焉:择其善者而从之,其不善者而改之。”(《论语·述而》)据说他进了太庙,每事问,有人就怀疑他是否知礼,他听后说:“是礼也。”(《论语·八佾》)爱默生很同意,并引了这段话,因为他的学问也和孔子的一样,来自各种可能的途径。当有人问子贡孔子从哪里学的知识,他答道:“文武之道,未坠于地,在人。贤者识其大者,不贤者识其小者。莫不有文武之道焉。夫子焉不学?而亦何常师之有?”(《论语·子张》)

作为教师,孔子旨在启发学生的主动性和创造性。爱默生也相信教育的目的不是训练而是创造,在这方面与孔子完全一致。他赞同孔子对好学生的定义:“告诸往而知来者。”(《论语·学而》)尽管孔子的道理一以贯之,但他在指导学生时总要具体针对该学生的特点,因材施教,故而对同一概念常下不同的定义去适应不同学生的理解和性情,他的启迪式教育不允许他把自

己的教诲强迫学生在尚未理解时就接受。他作为老师的主要功能就是发问，也鼓励学生提问，让他们独立思考言行，甚至和他共同去追求，所谓："当仁，不让于师。"(《论语·卫灵公》)孔子要他的弟子知道，他自己也是一个学生，乐于接受建议，承认错误。孔子确实是师中之师。

第二，学与用。孔子十分重视学，但他也不忘记学的目的在于用：

> "诵诗三百，授之以政，不达；使于四方，不能专对；虽多，亦奚以为？"(《论语·子路》)

爱默生说："生活是我们的词典。"[26]他认为行动对学者来说是最基本的。通过行动，经验转化为思想，思想又从下意识上升到意识，最终成熟为真理。爱默生自己就是个行动的人，在诸如印第安人迁移和逃奴法这类道德问题上，爱默生从不畏惧公开表达自己的看法。他引了不少孔子关于学用一致的语录，例如："子路有闻，未之能行，唯恐有闻。"(《论语·公冶长》)

在言和行之间，孔子从不鼓励雄辩，他常把辩等同于"诡辩"。他认为一个人说话只要把观点表达清楚就可以了，主张"辞达而已矣。"他说："巧言乱德"(《论语·卫灵公》)，"巧言令色，鲜矣仁。"(《论语·学而》)他理想中的君子"纳于言而敏于行"(《论语·里仁》)。和西方的宗教布道与政治辩论的传统相比，中国人对口头表达既不看重也缺乏训练。

爱默生先是当牧师，后来是演说家，发表讲话是他的职业。但他引了这么多孔子赞美寡言的语录，他的认同是毫无疑问的。想来，这不是因为他反对言表，而是因为他相信一个人应该把语

言付诸行动。

第三，学与思。孔子把思看作学的结果，他告诉学生，他曾终日不食，终夜不寝去思想，却毫无结果，他认为如果那样的话，“不如学也”。学和思的辩证法被他总结在这一格言中：“学而不思则罔，思而不学则殆。”（《论语·为政》）

爱默生不主张对书本一味盲从，因此他很自然地引用了孟子的“尽信书，则不如无书。”（《孟子·尽心下》）爱默生认为，书本只是供学者在闲暇时阅读的，“书本只是供激发之用”。[27]学者读书是为了成为一个思索的人，而不是去做书虫。爱默生十分厌倦那些被人称为“学者”的咬文嚼字的人，把他们看作“形式的暴君，或者更确切地说是牺牲品”。[28]孔子哀叹得意弟子颜回死后，再没有见到谁这样好学了。同样，爱默生也抱怨学者太少了，而那“所谓学者的流民”“既无学问又无智慧”“不能说有信仰或希望”。[29]孔子和爱默生都认为一个真正的学者应该有人格，有独创性。

如果说宗教是有神论的话，那么儒家从本质上说不是一种宗教，它是以改造人类社会为宗旨的道德哲学。它的基本出发点是假设人性本善，通过修身养性来维持社会等级秩序，规劝统治者建立仁政，给人民带来安宁和文明。爱默生自从1836年前后对儒家发生兴趣后，在不同地方摘录引用了孔子和孟子的语录多达百条。我们很惊讶地发现爱默生和儒家在道德、人性、自修和治学上竟有如此多的相似之处。尽管存在着时空上的巨大差距，爱默生对儒家是颇为理解和欣赏的。1845年他在日记中写道：“孔子，民族的光荣，孔子，绝对东方的圣人，他是个中间人。他是哲学中的华盛顿、仲裁人，现代史中的中庸之道。”[30]孔子的古老智慧经过爱默生的选择和引用，显得很是适用于现

代。儒家思想中确实有着不朽的精神宝藏，爱默生凭着他超验的直觉，发掘了其中最好的一部分。但中国，这个建立在儒教基础上的社会，却只让爱默生感到厌恶。

注 释

[1] Herrlee G. Creel, *Chinese Thought, from Confucius to Mao Tse-tung*, The University of Chicago Press, 1953.

[2] *Selections*, pp.329—330.

[3][4] "Fate", *Selections*, pp.336;340.

[5] *The Complete Works*, vol.5, pp.274—275.

[6] "Self—Reliance", *Selections*, pp.150, 160.

[7] *Journals*, vol.4, p.257.

[8] Ibid., vol.6, p.188.

[9] Ibid., vol.8, p.411.

[10] Ibid., vol.14, p.13.

[11] *Lectures*, vol.4, p.300.

[12] *Journals*, vol.8, p.410.

[13] 震颤派是从英国贵格会分裂出来的一个宗教派别，因举行宗教仪式时全身颤抖而得名。19世纪上半叶在美国仍很活跃，实行独身，禁酒，公社生活等。

[14][15][16] "New England Reformers", *Selected Writings*, pp.455;458;455.

[17] *Journals*, vol.5, p.355.

[18] *Selections*, p.145.

[19] *Journals*, vol.8, p.410.

[20] Ibid., vol.9, pp.32—33.

[21] Max Weber, *The Religion of China*, p.228.

[22] "Self-Reliance", *Selections*, pp.152—153.

[23] *Journals*, vol.9, p.32.

[24] Ibid., vol.8, p.354.

[25][26][27] "The American Scholar", *Selections*, pp.73;71;67.

[28] *Journals*, vol.8, p.493.

[29] Ibid., vol.7, pp.130—131.

[30] Ibid., vol.9., p.318.

第 4 章

中国情结——徘徊于现代之门

爱默生欢迎中国外交使团

1868 年，波士顿市长举行宴会，欢迎由蒲安臣率领的中国外交使团。蒲安臣原是波士顿的一名律师，也是爱默生的朋友，后来担任美国驻华使节。爱默生作为美国知识分子的代表和东方学者，在宴会上发表演说，欢迎来自远方的朋友。

爱默生首先对一个古老的王朝突然步入“民族之林”表示由衷的惊喜，他说：“这一幸事……标志着一个新时期的开始，它也是科学的不可抗拒的结果，这科学给了我们蒸汽动力和电报。”爱默生一如既往地赞美了工业革命带给人类的奇迹。作为主人，他非常礼貌地只是谈论中国最好的方面。他先是称赞中国的种种伟大发明，诸如磁铁、印刷、火药、种痘和运河，他认为中国的实用工艺如陶瓷、丝绸和茶叶对世界是不可或缺的。他还提到中国的一些制度，特别是以科举考试选拔官吏的制度。但是他最热情的赞词还是献给孔子个人的，他在将孔子与苏格拉底和耶稣相比较后，对“孔子尚未赢得他应有的声誉”表示遗憾。

他说孔子提出“中庸之道”(Golden Mean)比耶稣提出“为人准则”(Golden Rule)足足早了五百年。他赞美孔子的“互惠说”,赞美他敏锐的洞察力——“总是把我们不幸的原因归于自己”。爱默生提出,孔子的道德学说“虽然是针对一个与我们完全不同的社会,但我们今天读来仍受益不浅。”在总结时他表示欢迎中国移民,祝愿中国加强和世界的联系,说道:“这肯定是中国和人类利益的最好保证。”[1]他在日记中再一次反思了这一开放的迹象——“中国人现在不再对一个越出广州城墙的使节扔石头了,他们选择蒲安臣先生作为他们派往西方国家的使节。”[2]

这也许是爱默生给予中国这个国家最高的赞词了。但即便此时,他也并不回避对中国弱点的看法,只是他以外交辞令掩盖了自己觉得恐惧的方面,他引用了一句形容中国的老话:“她的力量在于坐着不动。”他对中国历史的简述使用了一个诗的隐喻:

> 她的人民具有这样一种本质的保守主义,乃至能以某种神奇的种族力量和全民行为使她编年史上的所有战争和革命都消失得无影无踪,犹如她历史的太平洋上那瞬息即逝的波涛。这个民族在停滞中有它的特权。[3]

爱默生说得如此有技巧,在场的中国人如果不分享他的思想,是决不会感到尴尬的。然而,能在历史的大洋中都不留痕迹的该是什么样的民族呢?爱默生是否在以不同的方式重复着黑格尔的论断“中国没有历史”?这里,爱默生这位和蔼的老绅士以一种平静的态度说出了他的许多同时代人对中国的谴责,而他本人也并非一向如此大度的。

一　爱默生早年对中国的批判——“中国是她自己的纪念碑”——反感的原因——19世纪西方思想家对中国的评价

爱默生早在读孔孟之前便形成了对中国的一种模糊却又僵固的概念，总的来说，这个中国形象基本上是反面的，甚至他日后对孔孟这两个伟人的仰慕也未能使他改变对他们的国家的看法，虽然多少减轻了一些厌恶之感。

早在1822年，当爱默生只是个19岁的大学毕业生时，他写了一篇《论意大利》的文章，其中对中国和意大利的政治作了一个比较，这可能是爱默生第一次在文字上表达对中国的总体看法。他在这篇未完成的论文中首先阐明了他学习历史的目的：“我们衡量历史每部分的价值是以它是否能适用我们的时代和其他时代，我们是否能从它描述的伟业或灾难中学到如何来改良我们的政府，以确保我们所见国家的优点而避免他们的缺陷。”历史的意义在于借鉴，学以致用是爱默生的治学原则。从这一功利的而非好古的观点出发，爱默生确信，“中国王朝的编年史对欧洲政治家来说几乎没有参照价值。”[4]虽然他承认他对那个帝国的了解是肤浅的。

爱默生发现中国和意大利的历史“出于不同的理由而冗长乏味得令人难以容忍。”中国的乏味在于其无穷无尽的重复，无论是事件、人物、甚至脸面似乎都千篇一律：

> 一系列严肃的没完没了的穿襻儿鞋的皇帝，他们生是一样的生，死是一样的死，他们统治着无数的动物，在一个

欧洲人眼里，这些动物并不比同样多的绵羊的脸更好区分——没有一起有趣的事件，没有豁出去的革命，没有多变而丰富的行为和人物。统治者和被统治者，代复一代，表现出同样恼人的单调，就和他们的瓷器画一样平淡无奇。[5]

对比之下，意大利正是单调的相反。它的政治关系永远在变化，从专制到谨慎的贵族统治，到狂热的民主，确实是"不可救药地混乱"。

我们很快将讨论爱默生的中国印象到底有几分是真实的，但值得一提的是，正如他对中国的其他许多评论一样，他认为中国缺乏革命和人物主要出于他自己对中国历史的无知。他在对中国作如下总结时，显得更加主观武断："自从它建立以来，才智、进步和文明的幸福从未降临人类。"[6]

两年后，爱默生对中国的反感似乎上升到了愤怒的地步。在1824年春的日记中，他批判了中国的伪神学，盼望着"东方的复活"：

我相信，一个中国人的神学概念是不正常的，处于糊涂的反常中。出没于他思绪中的神只是某种聪明和技巧，并无神性的优点，黄种人利用神，好比利用马的敏捷或土地的肥沃。于是他为一件事而求神；要是应验了，他就在神龛里扔一两个小钱；要是没应验，他就骂神踢神。这一天也许不远了，这巨大而迟缓的东方人流将被搅动，被逆流的冲击所净化，"东方的复活"将摆脱长期压抑它那迟钝头脑的梦魇。[7]

此后不久，他又写了一长段来谴责中国，其中首先驳斥了西方人心目中传统的中国形象：

> 我们的祖先相信在东方有个伟大的帝国，其简单的政治机构的有记载的历史也至少有其他国家传说中的三倍；这个国家随着年代在扩张疆域，以其政策的内在优点将获得的区域都同化了；由于其家长制统治的政府完全适应了人类需求，故而聚集了世界上最密集的人口；这个人口长久以来享受着最近才介绍到欧洲来的所有伟大发明，如指南针，印刷，火药，他们拥有欧洲所不知道的科学。在这片阳光灿烂的土地上，农民过着比西方国家特权阶层更为奢侈的生活。这个貌似真实的故事在个别方面是真的，但总的来说是假的。

接着爱默生发表了自己的观点，他对这样遥远的国家居然怀有如此强烈的愤怒和鄙视实在令人惊讶：

> 这个天朝帝国——吊死这天朝帝国！我恨北京。我不会去喝黄海的水。驱邪的茶，这好到顶了的茶。人们容易把一个国家的产品和对生产者的看法混为一谈。茶叶，这微不足道的草本植物的汤汁，在西方纯属奢侈，雇了无足轻重的几百万人来制作，几千万人来饮用，这正好代表了中国。了解境况完全不同的人的状态是有用的，有助于推断我们自身的进步，犹如从两个角来推算第三个。但是我恨中国。它是个俗丽的廉价的花瓶。呸！中国。辞令！辞令——[8]

爱默生企图在这里表达的似乎不仅是他对茶作为奢侈品的清教徒式的厌恶，而且有波士顿茶叶党人对茶这一商品的愤怒，当时他们把宗主国英国向北美殖民地倾销茶叶看作是对他们良心的强暴和侮辱，至于用“恨”来针对一个国家，实在是个太强烈的字。

才过几天，青年爱默生又一次向中国发动攻势。他一下笔就攻击中国“永无止境地重复着同样的罪恶和悲痛”，他写道：“为什么这同样卑贱的汹涌血流在中国淌了一千代却不能提供它自身的净化？为什么没有一滴血从善良与荣耀的喷泉流出？”接着他又继续进行对茶的讨伐：“他们哲学和科学的顶峰就是制作茶。”爱默生真的不能发现中国有任何值得肯定的东西：“我们越是屈尊去思改这个笨蛋国家，我们越是讨厌它。”甚至“孔子的光辉在翻译成莎士比亚和培根的语言后也就暗淡了。”十年以后，他也许会重新考虑这一判断，但目前，中国是他能想到的最糟糕的国家：

> 中华帝国享有的纯粹是木乃伊的声名，将世界上最丑陋的特征小心翼翼地保留了三四千年之久。我没有这种天赋能在这个非凡民族的古老呆板的生活方式中看到任何意义，他们不是其他民族所能使用的工具。即便是悲惨的非洲还能说我砍了木头，汲了水来促进其他地方的财富和文明，但是中国，可尊敬的乏味！古老的白痴！她在各民族的集会上只能说——“我出茶叶。”埃及，亚述，波斯，巴勒斯坦，文雅的希腊和傲慢的罗马给我们留下了艺术，机构，伟人的记忆和书籍，最小的遗产也起码是从历史框架中演绎

出的道德训戒。这些国家留下了高贵城池的废墟，作为自身的躯壳和纪念碑，而中国是她自己的纪念碑。[9]

这话说得相当彻底了，爱默生把这作为最后的审判，从此有十年之久不再理会中国。

青年爱默生对中国的愤慨显然带着不寻常的感情色彩。毫无疑问，它是出于一种强烈的正义感和对时代精神的敏感，那是他在自己文化的历史视角下形成的，这点我们还将继续探讨。但这愤慨未免太带个人色彩了，其原因可能是多方面的。爱默生肯定受到当时已被西方普遍接受的一个反面中国形象的影响。他读的西方人写的文章来回重复着一个故事：贫穷落后的中国，邪恶叵测的中国人。在爱默生读的劳伦斯·奥利芬特的两卷本《埃尔金伯爵出使中国日本记，1857—59》中（根据肯·沃·卡梅伦提供的书目[10]），叙述者发现广州街头的人简直面目可憎："他们除了天生丑陋外，还有畸形的脚，有时看上去完全没有手臂……"作者继续描绘这幅令人沮丧的画面：

事实上，当最初的新鲜感消失后，在中国城街头散步就再没有吸引人的地方了。陈旧的工厂里散发着最难闻的气味，眼里看见的是最恶心的景象——比在世界上任何地方见到的更令人讨厌的病人拥挤着你。苦力在棺材或者更糟的东西下摇摇晃晃，毫无顾忌地将背的东西撞到你下巴上；你怀疑每个碰到你的人都患有传染病；街道又滑又窄，曲曲弯弯，拥挤不堪。[11]

然而使他最透心凉的是"这些人的每个举止和生活习惯都打着

古代的烙印，"这就使人感到像是一次回归历史的旅程。爱默生阅读的其他作品也都是大致相仿的报道。

对中国的反感也可能部分地由中国商品引起。那时中国商品在美国人眼里若不象征着廉价，就是象征着颓唐的奢侈。与爱默生同时代的霍姆斯回忆道，当时清贫家庭的孩子通常穿南京蓝布。在他们心目中这蓝布是从一个便宜粗糙的国家进口的便宜粗糙的布，穿着这种布制成的衣服，他们的自尊很快降了下来。一个敏感的年轻人受到伤害的感情是很容易转化为怨恨的。

爱默生对中国的怨恨也可能和他对教会的不满有关。他似乎由于不能公开谴责教会，便把矛头转向与教会同类的事物，中国这个原本与他无关的国家因此变得很有感情色彩。此外，当时的爱默生年轻激进，后来年龄和知识逐渐使他平静，他的语气也终于变得理智和解了。然而，语气的改变并不意味着观点的改变，他晚年提到中国时的方式表明，他对中国的整体概念始终没有发生根本的改变。

中国对爱默生来说始终是个遥远的国家，无论是从时间上空间上说都是这样。中国，"在地球另一边的国家"，是任何遥远陌生的地方的同义词。和日本人一样，中国人是"现在已差不多消失的早先造物的残余"。[12]

"中国"仍然意味着闭关锁国，思想狭隘。"中国的"已经成为一个形容词，爱默生用在"划分级别的中国墙"[13]，"中国式狭隘"[14]这样的词组中。"一种乏味的中国外交"[15]也许和中国毫无关系，它只是表示无休止的繁文缛节，最终又以一个"不"字告终，好比卡夫卡的 K 在城堡外的遭遇。爱默生阅读《内皮尔勋爵出使中国记》一文时，对这位饱受挫折终于失败的英国使

节满怀同情。对一个新英格兰人来说，自由贸易的概念是与生俱来的，中国的自我封闭政策蠢得令人难以理解。

中国保持着一贯的静止和保守，被称为"中国和日本的区区小动作与不变的政体"。[16]在谈到美国内战时，爱默生这样评论道："战争的作用就是震碎你的瓷娃娃；打破一个民族的中国式保守，那是生活中的死亡。"[17]

中国仍然是乏味而缺乏独创的，于是便有"中国式精细模仿"[18]之说。一个人若想做个真正的人，他必须"把这套荒谬的虚假期待和愚蠢的中国式从属抛在脑后。"[19]

中国仍然是装腔作势的，形式多于内容："中国是另一极端，全是礼节客套。"[20]"教士是我们美国社会中的礼节或中华帝国。"[21]

中国仍然是无足轻重的，因为她缺乏活力和个性："我们宁可要一个显赫的个人，也不要中国印度这样的民族。"[22]在另一个场合爱默生重复道："灾难就是群众……我称希腊比中国伟大。"[23]中国显然成了一个反面典型，一种抽象的概念而非具体的国家。总之，中国象征着爱默生所强烈反对的一切。

大致说来，爱默生对中国的嫌弃主要基于三个方面。首先，中国代表着君主专制。中国人绵羊般地顺从着一个暴君，匍匐于一个巨大而集权的官僚机构前。第二，中国象征着停滞不前和永恒的静止，她又穷又封闭又僵化。第三，中国是单调的同义词，中国的历史和民族性中缺少个人和个性，以至使整个民族降到千人一面的水平，这浩瀚的人群只是毫无个性的数量集合。

西方对中国的优越感形成于 18 世纪末 19 世纪初。第二章曾提及，18 世纪时中国仍在欧洲引起美好遐想，但此后整个趋

向逆转了，热情转化为鄙视。欧洲在经历几次革命后，获得了精神和物质的新生，以一种被解放了的姿态快速迈向现代。与此同时，中国却原封不动，实际上还不幸地正处于她改朝换代的低谷。在任何竞争中，不进步则失败。西方的彻底变化产生了全新的价值观念，原先曾吸引他们的中国文化，诸如精英政府，现在已完全失去魅力，而且成了攻击的对象。欧亚的对比成了思想家们的热门话题：欧洲的自由对照亚洲的专制，欧洲的进步对照亚洲的停滞，欧洲的富裕对照亚洲的贫困等等。

我不想花时间叙述在欧洲通俗文化中，中国人是如何被丑化和嘲弄的，因为那些做法并非出于任何负责的态度，也不反映任何深思。然而，那些为19世纪意识形态定调的欧洲主要思想家都注意到了中国，并把它视为一种古代文明如何接受现代挑战的典型例子。他们的观察是批判性的，基本上也是非个人化的。他们达到的某种共识和爱默生的看法大体一致：中国已变成一个自满自足、停滞不前、愚顽不化、腐败无能的综合物，深深陷于历史的迷宫里。

1776年发表划时代著作《原富》的亚当·斯密正处于西方人眼中中国形象发生变化的过渡阶段。一方面，他同意当时人们对中国财富的看法："中国一向是最富有的国家之一，也就是世界上土地最肥沃、耕作最精良、人民最勤劳、人口最稠密的国家之一。"[24]他认为中国"远比欧洲任何部分都更为富裕"。[25]另一方面，他又看到了中国的局限：即便中国没有倒退，但这个民族"已经停滞很久了。马可·波罗五百多年前访问了它，描绘了它的农业、工业和稠密的人口，所用语言几乎和现代旅行者描述时一样。"中国停顿不前是因为，"它也许早就已经达到了它的法律和机构所允许它达到的那种充分的富裕。"[26]

斯密审察了中国的经济，并对两个问题作出评论：一是极其廉价的劳力；二是无视对外贸易。劳动的报酬如此低廉，以至于"中国低层人民的贫困远远超过了欧洲最穷困的国家。"[27]这肯定使中国的生产力维持在低下的水平。中国的财富主要来自农业和国内贸易，它忽视对外贸易是因为它的国内市场"不亚于包括欧洲所有国家在内的这个市场。"如果中国允许对外贸易自由发展，肯定会刺激经济，改善穷人困境。然而，中国人却如此固守定局，"从他们目前的计划来看，他们很难得益于其他民族的榜样来改进自己，只有日本除外。"[28]

与亚当·斯密相比，生活在19世纪的黑格尔对中国就更没有好感了。他认为中国人处于低水平的文明，表现在不懂得区分道德与法律的范畴。他说："中国人对待道德准则的态度就好像它们是自然规律，是积极的外在戒律，是强迫性的权利和责任，或者是相互间的礼仪规则。自由是不存在的，但只有通过自由，理念的本质决心才能转化为伦理态度。"[29]中国人从未经历过自我意识的觉醒，向来是专制暴君的可怜奴隶。

黑格尔把历史看作是自由的行进。从这个意义上说，"中国没有真正的历史"，因为过去从未真正地过去，"我们面对的是目前存在的最古老的形态，但是它没有过去，它现在存在的方式和我们从古人那儿听到的一模一样。"[30]黑格尔宣称，中国和印度"有他们自己固定的存在方式，在历史进步中不起积极作用；然而，他们是历史过程的起点。"[31]他也和亚当·斯密等人一样，认为中国"不可能依靠自己的力量来改变。"[32]

约·斯·穆勒在《论自由》一书中把中国列为停滞和缺乏个性的"警戒之例"。在《论个性》一章中，他称中国是"一个人才济济的国家"，"特别幸运的是"，在她早期历史上就出现了伟大的圣

人和哲学家。他还高度评价了中国的教育制度，以及以德才录用官员，给予荣誉权力的制度。但由于中国在统一思想方面成功过度，使她完全停止了发展：

> 显然，这样做的人民发现了人类进步的奥秘，他们本应一直稳健地使自己保持在世界行进的前列。相反，他们变得停滞不前——几千年保持原样；如果他们还能进一步改善，那肯定是通过外国人。他们在英国慈善家孜孜不倦地要达到的事业上成功得无以复加了——那就是把全民族变得完全一样，以同样的格言和规则来约束他们的思想行为；而这些就是后果。[33]

穆勒的结论是一样的——中国需要外界的力量来打破她的停滞。穆勒还警告欧洲，如果它也通过"公众舆论的现代制度"来限制个性，那么它会成为另一个中国。这种"公众舆论的现代制度"在穆勒看来只是"有组织的中国教育政治制度的一种无组织的形式。"[34]

托·德·昆西把中国看作一个腐败得不可救药的帝国，他写道："这帝国的一部分腐败了，另一部分中空了；这儿你看到癌，那儿又发现没有癌可以发展的东西。"[35]

马克思把东方专制的根源追溯到亚细亚生产方式，农耕社会的水利建设导致了官僚机构的诞生。他还说，自给自足的群体"不断地以同样的方式再造自己，毁灭，再偶然地在同样的地方以同样的名字兴起——这种简单性是理解亚洲社会不变之谜的钥匙。"[36]在1850年后为《纽约日报论坛》写的几篇关于中国的文章中，马克思谴责了西方对中国的侵略。但像马克思这样

一个深刻的思想家是不会停留在单纯的道德愤怒阶段的，他在1840年的鸦片战争中看到了一个历史的悲剧："清王朝的声威一遇到不列颠的枪炮就扫地以尽，天朝帝国万世长存的迷信受到了致命的打击，野蛮的、闭关自守的、与文明世界隔绝的状态被打破了……"中国通过自我封闭保持了她的古代文明，在一个变化着的世界中，地球上这个最古老的国家所面对的情景好比一个木乃伊突然暴露在光天化日之下，分化瓦解将不可避免。但是尽管当时的中国既腐败又对进步茫然无知，她在战争中却是代表了道义的一方，而英国作为现代文明的代表却扮演了侵略的海盗。对这一历史的嘲讽，马克思评论道："历史的发展，好像是首先要麻醉这个国家的人民，然后才有可能把他们从历来的麻木状态中唤醒似的。"[37]但他预言道，不管怎么说，中国的垂死挣扎是快到头了，亚洲新时代的第一线光明将很快出现。

尼采也把中国看作平庸和停滞的同义词，他说："当然，我们也绝不认为，在地球上建立一个正义、和平的国度便有什么可喜的（因为在各种情况下，这类国度是太平庸，太中国化了）。"[38]他又写道："我对欧洲的军事发展感到很高兴；还有内部的无政府状态：停顿和中国式僵化的时代——加里阿尼为本世纪作的预言——结束了。"[39]

这样的观点也在美国土地上回响，爱默生在他的同伴中并不是孤立的。亨利·亚当斯（Henry Adams，1838—1918）对欧洲旧世界的前途很不乐观，他在卷帙浩繁的《美国历史》中把美国和中国比作两种对立的命运："欧洲也许要在美国和中国的体制中作出选择，中间道路是没有的；她要么成为联邦式的民主，要么一败涂地。"[40]

二　中国在衰落——天朝不再能独自继续它的周期——为什么中国进入现代如此困难重重——“国必自伐，而后人伐之”——中西文化的撞击——贸易观与磕头——因循守旧——改革也许救得了中国，但救不了清王朝——除了西方的标准，并无其他现代化的标准——中国是否能自发进入现代

在急剧变化了的西方对中国的看法中，有多少是真实的，又有多少是歪曲的呢？在中国的舞台上到底在发生着什么？如果一个中国人能够冷静地透过这些评论中偶而是侮辱性的语气，深入考虑它们的真实含义，他也许能够获得一种更为客观的视角，而且发现其中不乏不幸言中的事实。

中国在衰落，这一点毫无疑问。回顾爱默生时代的中国历史是进入中国历史长河中最蒙受耻辱的一个世纪。正是在19世纪中，中国从一个伟大的帝国衰败成一个半殖民地，无奈地听凭西方列强的瓜分。她的败落是由多种因素造成的，在康熙和乾隆120年的盛世后，清王朝逐渐失去其作为新兴力量的活力。满人从汉人那里全盘继承下来的绝对君主制是一种古老而僵化的体制，难以自我更新。这个政权为了自我保存，注定要趋向保守。这庞大的中华帝国是个封闭的社会，等级森严，不能适应任何时代的变化。

帝国赖以生存的庞大官僚机构已经腐败得相当可以，甚至一些官职也成了可以买卖的商品。毫不奇怪，这样的官员关心

的只是如何从投资的官职中牟取利润。但这和清朝皇帝以礼物形式从官员那儿接受贿赂的不成文习惯相比，岂不又是小巫见大巫？天子当然不过是一个碰巧生在帝王家的凡人，难免会犯错误，问题的根子还是在制度上。当美国已经建立共和国，通过权力制衡的宪法，选举出议会和总统，中国还在自我庆贺乾隆盛世，决想不到这已是中国王朝的最后一个盛世，从此将江河日下了。专制王朝的弊端是各方面的，仅王位继承一项就谬误百出。在清朝 12 位皇帝中，竟有 5 位是 16 岁以前就登基的。由于需要摄政王来替他们掌权，这就经常会干扰权力结构，危及执政。尽管幕后的权力斗争尖锐不断，尽管种种理论上的荒唐和实际的不便，但是却从来没有人对绝对君主制提出过质疑；即便有人提出，也决不会被容忍。与大清即将较量的敌人——英国的政治理论和政府结构相比，清王朝这一绝对权力的政体就像个木乃伊，甚至一个笑话。人民怎么能与那样的政府认同呢？

30 万人口的满族作为少数民族的统治者，对比自己多 1000 倍的汉人从未真正放心过。他们非常警觉地对待任何可能对政权构成威胁的动向。他们把重要的政府职位留给满人，并且严格地反对满汉通婚。统治者与被统治者的界线是明显地按种族来划分的，这在人民中滋长了异化感和不满，对国家造成了严重的内伤。汉人有时不得不面对一个痛苦的选择：是支持满人打洋人呢，还是同时反对他们。满人最初只让本族人执掌兵权——所谓八旗和绿营。皇家军队在和平时期既不打仗又不生产，持续的散漫生活不仅降低了他们的战斗力，更涣散了他们的斗志。既然满清在意识形态上完全采纳了儒家，文化上又非常汉化，他们统治汉人所依仗的唯一优势就是军事力量。一旦军

队弱化，朝廷的对内控制和对外防卫能力肯定被削弱。

官场的腐败和大众的贫困是孪生的灾难，人民在腐败的政治下受害无穷，反满情绪又在聚集力量。政府为了压制不满和防止起义，不得不加紧监视控制，推行文字狱。但这样做只会使社会变得更加僵化压抑。中国人的精神被腐蚀与麻木了，中国已经为接受鸦片作好了准备。

从中国历史一贯的周而复始的周期来看，当一个朝代活力耗尽，走完了它的历程后，往往会有两种结局：一是农民起义，二是外族征服，或者是两者兼而有之。但不管哪一种，都是以一个新王朝代替旧王朝，又开始另一个周期。但19世纪末的情况不同了，天朝已经没有可能不受干扰地独自完成它的周期变化了。从西方来的"海上蛮夷"并不能被纳入中国历史的轨道，他们既不想成为中国人，也不想建立一个中国式的王朝。如何反应呢？中国人在自己漫长的历史中找不到一个可以效法的先例。他们先是无视和藐视洋人，随后是恐惧和仇视洋人，最后又要把他们赶出去或杀死他们，但一切手段都无济于事。

不幸的是，这些西方侵略者此时正处于大炮外交的阶段，或者如马克思所定义的，处于资本的原始积累阶段。今天，20世纪末的国际社会所不能饶恕的海盗行径，在19世纪上半叶还是相当正常的，国际法还有待诞生。中国，一个如此沉浸于自己历史和民族自豪的国家，在一个世纪中受尽失败和不平等条约的屈辱。

面对现代，中国大惑不悟，这情结真可谓百年难解。转化的困难似乎是不可战胜的，它所引起的挫折感一直延续到今天。为什么中国进入现代会如此困难重重？细想起来，至少有三点主要理由：

第一，从中世纪到现代的转化本身就是相当艰难的，这是生活方式和价值观念的重新调整，欧洲也经历几个世纪的多次革命才完成这一转化，其中最有名的有文艺复兴、宗教改革、光荣革命、美国革命、法国革命和工业革命。新的时代是带着血污诞生的，没有一个国家能够轻易地摆脱中世纪的残余。对中国这样一个世界上最悠久的连续文明来说，当然是更为艰难的。中国受到巨大的惯性驱使，也就是通常所说的传统。公正地说，这一惯性在历史上也许曾几次三番地挽救了中华文明，它也可能在19世纪保护了中国没有成为另一个印度。但是善恶同源，中国承受的历史负担实在太沉重，因此在向现代转化时的步履绝对快不了。

第二，对中国来说，这一变化是外界强加的，采取的是侵略的形式。强权横行的现实伤害了中国人的感情，对他们构成了严重的道德失落和心理障碍。他们很自然地把现代化和外国侵略联系在一起，而不是把现代化看作进步的福音，从感情上就被逼得去抵制它。应该承认，必须具备极高的理性和对历史进程的敏锐洞察才有可能正确判断这一困惑的处境。然而，从鸦片战争开始，西方列强从未给中国一个喘息的机会，让中国人在没有外界干扰的情况下反思自身。中国还没有来得及从一次失败中站起来，便又被另一次失败击倒，中国人的心态从此失去了平衡。

第三，因为变化是从外界强加的，所以它不是中国社会自然发展的结果。中国的经济还全然没有准备接受这一变化，在意识形态方面则更不成熟。实际上，尽管中国从西方已经陆续得到了一连串的恶兆，但事变真的发生时，中国还是措手不及。中国人花了几十年才理解到这一变化，才承认向西方学习的必要

性。不善于理解和适应变化了的环境是比外界干涉更致命的使中国落后的因素。

对中国人来说，把一切归咎于"洋鬼子"也许会容易一些。但那样的话，可能会忽略掉问题的症结，反而增加解决问题的难度。中国确实是被西方的鸦片和大炮击败的，但那是天命还是人为？为什么中国对西方的反应竟如此迟钝？如果说这是因为西方向中国开火时，中国正不幸处于落后状态，那么如何解释日本的兴起？鸦片战争前后，日本的状态并不比中国好多少，但半个世纪后，日本轻松地战败了中国，并在瓜分中国的阴谋中提出了自己的要求。原因很简单，因为日本迅速地重新调整了自己，而中国却没有这样做。英国人在没有胜利的把握前是不会开战的，他们观察天朝已经很长时间了。到鸦片战争前夕，几乎所有西方列强都已经得出了同样的结论：这个大清帝国已经腐败透顶。中国其实在开战以前很久，先从内部失败了，只有中国人自己没有意识到这一点。熟读《四书》的中国人怎么居然忘了孟子的这段话："夫人必自侮，然后人侮之；家必自毁，而后人毁之；国必自伐，而后人伐之。"（《孟子·离娄上》）

一个沉溺于自己历史的民族突然发现自己迷失在历史之中，中国面临的情况和美国南方在南北战争前的境况有所类似。二者都陷于落后的制度与意识形态中难以自拔。可二者都不善于接受变化，哪怕榜样就在旁边；结果二者都受到外力的挑战并最终被外力所改变。但其中存在着一个重要的区别，南方为了使自己在战争中显得正义，不得不攻击北方的资本主义雇佣制，并把奴隶制说成是好制度，这显然在道义上是站不住脚的，因此北方在精神和物质上都占有优势。

但是中国作为鸦片和侵略的受害者，却占着道德上的优势。

中西对抗的实质是中世纪和现代的对抗，是小农经济和工业化的对抗，是封建的君主制和现代政治的对抗，它们与其说是地域的差异，不如说是时代的鸿沟。但是鸦片把这一冲突的本质搅混了，落后的中国取得了优越的道德立场，而现代的西方却扮演了恶棍的角色。这对中国来说无疑是双重悲剧。鸦片理所当然在中国人民心中激起强烈的感情，尤其中国政治在传统上是道德化的。他们变得十分激愤，完全被爱国情绪所左右，很难透过鸦片的道德层面，像马克思那样去把握住问题的本质。他们的思想过分集中在中西关系上，似乎这不过是民族和种族间的又一次冲突。于是一个悲剧性的时代错位便被淹没在爱国救国的道德升华中了。

中国的现代化似乎是一项西西弗斯式的事业：石头推上山又滚下来，往返不止。自从鸦片战争以来，中国人就一直被同一个问题所困扰：中国到底哪儿不对？如果说外因需要通过内因而起作用，那么中国面对现代这个百解不开的情结到底在哪里？是什么障碍使中国人如此难以克服？

能找到的理由是很多的，诸如巨大的人口和落后的农业经济。不可否认，这两点确为不利，但它们却不一定是中国现代情结的根源。晚清期间，中国的人口大约在四亿，和欧洲人口相仿。中国的人口密度也从来没有超出过日本。虽然说生产的增长有可能被人口的增长所抵消，剩余的廉价劳力有可能降低实现机械化的愿望，但是在中国辽阔的幅员上居住四亿人还不至于使她无法进行现代化。今天，在同一块土地上的 12 亿中国人不也在奔向现代化吗？人力得到合理开发利用的话，就是最宝贵的资源，因为人不仅是消费者，也是生产者。事实上，逆定理倒可能是正确的：正因为中国没有现代化，她的人口才不断失控

地增长。

农业国这个理由更少说服力，因为所有发达国家在工业化之前都是农业国。美国在19世纪上半叶基本上是个农业国，那时美国的城市远不如中国多，规模也不能和中国城市相比。落后的经济也许和巨大的人口一样，更像是中国停滞不前所产生的结果而不是其原因。在二次大战的废墟上，德国和日本很快地复原并发展为世界经济巨人。道理很简单，是人决定了民族，又是思想决定了人。在中国历史怪圈中的那个薄弱环节应该从中国的思想中去发现，从中国的封建意识中去寻找。

中国在意识形态领域里一向成功非凡，这套意识形态能够很好地为中国的政治和社会制度服务，而且使中国在中世纪的上千年中保持着世界领先的地位。遗憾的是，世界进入现代后，这笔遗产已经蜕变成巨大的负担，许多中国人，尤其是中国的统治者，无视帝国内外正在发生的变化，傲慢地坚持用古代的方式来思维。他们或是抵制变化，或干脆没有能力作任何相应的变化，新时代的一切从他们固有的习惯来说是断然不能接受的。美国《时代》周刊于1991年刊载了一篇文章，回顾1492年哥伦布发现新大陆时世界上还发生了什么事。其中之一就是中国的衰败，在地理大发现的时代，一个国家竟会这样自愿地把自己封闭起来实在令人惊讶：

> 1492年世界上最富饶最稳定的帝国在亚洲：明朝中国。从1405年至1423年，中国船队，其中包括几百艘使哥伦布的帆船队相形见绌的战舰，把中华帝国的威风远扬于海岸之外，直至东南亚、东非和印度尼西亚群岛。然而到1492年时，保守的儒家官僚控制了外交，强制实行严格的

孤立政策。兵部尚书刘大夏(音译)命令销毁原有的航海图,以免中国再从事任何对外的冒险,他认为远洋活动只会使中国文化因接触"蛮夷"而消亡。[41]

具体原因是否真如文章所分析的,还可以讨论,但闭关锁国却是众所周知的事实。

在中国近代抵制变化的努力中既有自觉的也有不自觉的。中国人不自觉的抵制主要是出于对西方的无知,他们自觉的抵制一是出于对传统的依附,二是由于统治者对个人权力的紧抓不放。

中国的无知和偏执在贸易和外交中表现得最为充分,因为这是东西方接触的主要途径。中国与西方的贸易在鸦片战争前已经有二百多年的历史。早在1601年,利玛窦把一张万国舆图献给明神宗万历,这是中国人第一次睁眼看到五大洲四大洋。但他们发现,有关地球的这一新概念不仅有悖于他们"天圆地方"的老观念,而且与他们对中国——居于世界中心的国家——的概念相矛盾。据说利玛窦颇为灵活,他不想得罪主人,于是重新画了地图,定了边线,使中国居于正中。中国人觉得这张地图甚是新鲜,但没有人去认真对待,没有人去思索一个崭新的世界的前景会是如何,中国又该如何准备。

因此,尽管中国和西方在鸦片战争前有过两个世纪的交往,尽管从1655年至1795年西方向中国派了17个使团,中国人仍然对自己潜在的对手一无所知。他们中有些人把不列颠说成是"大洋中的一把石子"。更有甚者,他们把自己的无知视为美德。一个高级官员狂妄地宣称他"不想染指夷务",而他并不是唯一这样认为的达官贵人。当鸦片战争爆发后,许多人仍然不知道

西方国家的地理位置和国际关系。甚至像王韬这样的"洋务老手",虽然也曾提倡过西方立宪政府和自由选举,却居然作出这种观察:"近来在美利坚合众国,马萨诸塞州的大部分妇女宁愿为丈夫纳妾。"[42]

许多的不幸完全是由于不同的观念引起的,仅在贸易方面,中国和西方的观念就一再冲突。西方有自由贸易的悠久传统,而中国把这种自由视为对其主权的侵犯。两百年之久,中国只开放广州作为唯一的外贸港口,并把所有贸易集中在官方控制的商人手里。随着西方国家的经济发展,对市场的需求日趋增长,他们越来越不能忍受这种限制。此外,西方一贯重视贸易的意义,他们把贸易看作经济繁荣的巨大促进,并且认为贸易是一种互惠的交流。有些人不仅把贸易定义为"社会的基础",而且是其"结构本身;因为社会不过就是连续不断地相互交换安慰。"[43]但中国人坚信以家庭为单位的自给自足经济,他们的生产主要是为了满足日常所需,而不是为了交换。他们对必需品之外的东西需求很少,也不看重对外贸易。亚当·斯密这样写的时候并没有过于夸张:"你这讨饭的贸易!这是北京的中国官员对俄国使节德·朗奇先生谈贸易时所使用的语言。"[44]

钦差大臣林则徐在1840年写给维多利亚女王的信中表达的也是同样的对外贸的鄙视:

> 中国所行于外国者,无一非利人之物……况如茶叶大黄,外国所不可一日无也,中国若靳其利而不恤其害,则夷人何以为生?……而外来之物,皆不过以供玩好,可有可无,既非中国要需,何难闭关绝市![45]

林则徐是人格高尚的人，说话是真诚和算数的。虽然他被认为是中国第一个睁眼看世界的人，他的世界观仍然受到前工业化社会经济的局限。贸易向来被认为是瓦解封建主义的强劲力量，中国人似乎本能地轻视和拒绝它。如马克思尖锐地指出的，中国人对外国商品的抵制根植于他们自给自足的小农经济之中，这种经济使他们习惯满足于自产的东西。从现代的观点来看，这既非美德，也不是力量。中国就这样在两百年的外贸中享受着顺差，西方不得不用银子来偿付从中国进口的物品。这就逼着他们去拚命寻找一种能在中国打开市场的商品，他们终于找到了这一商品——鸦片。他们希望"中国会像英格兰喝杜松子酒，苏格兰喝威士忌酒那样吸鸦片。"[46]

在外交上的不同观念和习俗也引起了双方极大的误解与不快。在此之前，中国只知道一种外交的方式，那就是朝贡。天子认为自己是普天之下的主人，现代外交上的平等概念是他闻所未闻的。他在紫禁城中等待外国使节带着贡品来向他臣服，然后优雅地表现他的雍容大度。乾隆皇帝1793年给英王乔治三世的信正是以这样一种彬彬有礼但多少有点纡尊降贵的口气写成的：

> 奉天承运皇帝敕谕暎咭唎国王知悉，咨尔国王远在重洋，倾心向化，特遣使恭赍表章，航海来庭，叩祝万寿，并备进方物，用将忱悃。朕披阅表文，词意肫恳，具见尔国王恭顺之诚，深为嘉许。

他接下去拒绝了英王提出的派代表到北京负责外贸事务的要

求，认为这“与天朝体制不合，断不可行……实为无益之事。”正如林则徐几十年后所写的信一样，皇帝也看不出外贸对中国能有什么意义，他自称“从不贵奇巧，并无更需尔国制办物件。”[47]

外交争执上的一个典型事例就是有关外交使节是否对皇帝行三跪九叩之礼。磕头作为一种仪式表示行礼的人对接受者的完全服从，既然清朝认为一切外交使节都是来进贡的，他们坚持这一仪式在任何情况都不可免去。1793年，马戛尔尼勋爵率领英国第一个正式使团七百余人，分乘五船，历经十个月来到中国，他拒绝向乾隆磕头，双方耗费许多时间交涉，才达到妥协，马戛尔尼对乾隆像对英王一样行吻手礼。1816年阿默斯特勋爵不行磕头礼时，又一次引起同样的问题。磕头成了两种互不了解的文化相撞时互不退让的试金石。

爱默生对他称之为“中国外交的繁文缛节”感到震惊。他在1837年10月的日记中记述了《亚洲刊》八月号上读到的文章：

> 内皮尔勋爵出使中国记是篇好文章(内皮尔于1834年7月15日到达澳门，10月11日去世)。这些简明利索的英国快讯与中国外交的繁文缛节形成鲜明对照。皇帝的御笔“朱批”，把英国贬到文明圈之外的这种超非洲的无知，把英王称为“怀有敬意的服从”等等，等等。任何小说都决不会比这个公牛约翰和黄种人打交道的历史闹剧更有趣了：只是它的结局是个悲剧，内皮尔勋爵显然死于心力交瘁。我还得再弄到这本书。[48]

爱默生把类似事件称为"文明与野蛮相撞的辛辣",还说"加尔各答和广州是黑夜和白天争夺的曙光"。[49]

除了缺乏把握现实的能力外,在中国还存在着有意识地抵制变化的力量。保守的中国人不想改变祖宗传下来的一切,重新估价中国传统对他们来说是不可想象的。小农经济是这种固执己见的温床,恩格斯就小农心态指出:"他们沿用祖传的不完善的老方法耕种一小块土地,他们以那种一切都从习惯而且世世代代都不知道改变的人们所特有的顽强性来反对任何新事物。"[50]在中国,这一顽固又因提倡孝道而倍增,因为"不改父志"是孝道的要求。中国人具有极强的历史感,这种历史感发展到了对历史的信仰乃至崇拜。不论发生什么,他们都立即转向历史寻求指导。他们很早就以理性的历史取代了浪漫的神话,又成功地将历史变为官方垄断的领域。历史永远是活人的历史,是服从于活人的需要和选择的。自从历史成为中国统治者的工具后,他们理所当然地利用它来阻止任何对他们掌权不利的变化,中国人民渐渐地再也找不到变化的根据。黑格尔称中国没有真正的历史并不是在否定中国的过去,而是在否定中国的现状。中国人被囚禁在历史中了。

回顾中国人如何为自己向西方学习而辩护的不同说法是很有趣的,自我否定对他们来说是如此困难的一件事。鸦片战争后,中国人被迫承认西方武器的优越,认识到向西方学习的紧迫性。但是他们又不能直截了当地作此承认,偏偏要说什么"师夷长技以制夷",似乎中国还是处于主动地位。"自强"的政策为的是购买和制造西方武器及其他机器来使中国强大,但出于同样理由,必须强调这个"自"字。后来,在向西方学习方面又发展出一个更加理论化的公式,叫做"中学为体,西学为用",

这一方式被普遍地接受了。西学不过是技术性的，实用性的，中国的儒学才具有道德的和本质的价值。这样界定后，儒家的传统便继续享受着一种文化上的优越感，中国人也就因此重新获得他们的心理平衡。基于这种虚妄的想法，晚清的顽固派断然拒绝任何观念和体制的变化。有些中国人进而声称“西学中源”，根据他们的发现，外国人所有的，中国人早就发明了。因此，是西方人在向中国人学。在日本，全民族只有一个目标：使日本强大。但在中国，人们陷在重重矛盾之中：他们又要向西方学习，又怕丢了面子；他们需要西方的技术，又拒绝西方的民主体制和自由思想。这矛盾的难解就在于硬要把不可分的东西分开。

保守主义是一大障碍，但是中国现代化的更大阻力来自清王朝的顽强抵抗，它决心不放弃权力。满清的夺取政权是得到许多汉人的帮助的，一旦执政，他们便非常警惕地处理外交事务，惟恐历史的重演。他们对任何外来影响都相当敏感，他们也确实具有这种政治嗅觉，懂得任何改革都将危及宫廷的绝对权力。他们明白，改革也许救得了中国，但救不了清王朝。他们宁可让中国停留在忍辱贫困之中，也不愿看到一个不以他们为中心的中国。一个满族老顽固抗议1898年的戊戌变法，说道：“宁可亡国，不可变法”[51]。他们的总司令慈禧太后毫不留情地粉碎了变法，将下令变法的光绪帝软禁起来。她还命令召回全部派往国外学习外国文明的中国留学生。她是下定决心不能丢了这个权力的。即使要变法，也得由她来发号施令。当本世纪初情况恶化，变化已经不可避免时，慈禧几乎采取了光绪所采取的所有变法措施，但是为时已晚，中国又一次失去了可贵的机遇。显然，她真正关心的不是变法，不是中国的前途，而是权力——

她个人的权力和清王朝的权力。这个慈禧太后在中国正该步入现代门槛的半个世纪中统治着中国，真是中国的悲哀与不幸，她是绝对王权凶恶自私的缩影。在捍卫传统的名义下，她扼杀了中国和平过渡到现代的任何可能性。但与此同时，她也扼杀了中国实行君主立宪制的可能性，使革命成为唯一的出路。如果她能接受妥协，把民族利益放在她个人利益之上，中国今天也许说不定还有一个皇上。历史就是这样必然性与偶然性的结合，慈禧本身是偶然，但在一个王朝中出现这样大权独揽的人又是必然。

那么清朝统治者是否对一切外国的东西都排斥呢？倒也未必。和一切自私的统治者一样，只要是能为他们生活增添奢侈或帮助他们控制权力的东西，他们都会毫不迟疑地进口。想想圆明园，这个花了一个半世纪造成的超级欧式皇家花园，当1860年八国联军将它焚毁时，请问除了王室成员外，还有谁享受过它？圆明园被焚当然是国耻，但除了那片废墟外，它对普通中国人来说，从来没有存在过。意识形态之争是不可能完全独立于权力特权之争的，享有权力特权的人为了保持特权必将拼命地控制意识形态。

看来，中国若不现代化则必败无疑，但现代化又意味着"西化"，而"西化"又如此激怒中国人。那么中国有没有可能实现一种不受西方影响的自己的现代化呢？答案显然已经由中国的近代史作出了。是西方首先走出中世纪，进入了现代，这一点是不能不承认的，因此除了西方的标准外，并无其他的现代化标准。从这个意义上说，现代化也就是西化，它是西风东渐的结果，东方只是非常勉强和被动地被拖进了这个进程。从鸦片战争开始，中国发生的每一次社会运动都受到西方的巨大影响。太平

天国是从“拜上帝会”开始的，这个上帝是从基督教里借来的至高无上者。1898年的戊戌变法目的在于采用西方的体制，尤其是君主立宪制。1911年的辛亥革命产生了亚洲第一个以西方为榜样的共和国。1919年的五四运动高举赛先生德先生的两面大旗，二者都源于西方。1921年共产党的诞生是欧洲的《共产党宣言》在中国开花结的果。几代人的奋斗终于在1949年成立了以马列主义为指导思想的新中国，而马列主义是由西方人在西方思想的传统中形成的。事实足以说明：中国正是亦步亦趋地跟着西方的模式走过来的。但中国独特的文化使她不可能百分之一百地全盘西化，即便她真想那么做也不可能。

如果没有西方的影响，中国是否有可能进入现代呢？这仍然是一个问题，但她很可能不会。我们已经谈过，中国的体制及相应的意识形态基本上是在公元前2世纪形成的，它们适应当时低下的生产水平和人的觉悟状态。这种体制及观念从一个朝代传到另一个朝代已经无望地和过去纠缠在一起。中国早已很深地陷于自己的历史循环之中，所谓分久必合，合久必分，自有一套固定的程序。面对外界的干扰，中国又能以高超的同化能力来消解掉异民族和异文化。确如爱默生说的，这一世界上最古老的连续文明是“她自身的纪念碑”，久久地伫立在东方。假设西方仍然维持在中世纪，不来打搅中国，中国完全可以毋需大改地重复她的历史再过上一千年。因为她的体制和周期完全有能力恢复她偶尔失去的平衡。在中国的意识形态中并不存在可以发展为现代思想的基因。

真正的革命发生在人们的头脑中，没有观念上的革命，社会革命就不过像波浪一样——只是水面的振荡，水下却依然如故。在中国这样一个封闭的社会中，爆发社会革命比产生观念

革命要容易得多。一套固定的观念经过千百年的反复灌输，已经成为中国人思想和生活的一部分。中国人缺少的不仅是夷人的枪炮，还有他们的制度和思想。但是首先，中国人必须改变态度，欢迎新时期的到来。如马尔库塞在《美学向度》中说的："艺术不能改变世界，但它能帮助改变男男女女的意识和动力，而人是能改变世界的。"[52]思想若不改变，中国人无论多么艰辛地试图去建立一个共和国，它将仍是一个"没有共和党人的共和国"。

三　中国通常在分裂时才有思想自由——儒家为什么能投合一切王朝的统治者——儒学四大部分中包含的消极面

穆勒曾说，中国有如此"难得的运气"，在早期历史上便产生了伟大的圣哲。但正如爱默生所警告的，天才可以成为后人的负担，中国也不幸从此被他们的思想所禁锢。中国的思想基本上由儒家所控制，尽管中国历史上没有一个王朝是靠儒家打的天下，但是当王朝巩固并趋向保守后，一个个都会转向儒家求助。因此，中国近代史上每次革命在发起时都具有反儒色彩并非偶然。洪秀全以砸烂孔子牌位来开始金田起义，辛亥革命时痛斥三纲，五四运动的学生喊出了"打倒孔家店"。

自从儒家被奉为官方哲学，处于独尊地位后，中国人的思想就被纳入一个封闭体系。思想方式，甚至感情方式都逐渐模式化，甚至格式化。一个极端的例子是，在中国某些地区举行葬礼时，死者的家属雇请专门的人来替他们哭，还要按一定的腔调来

哭。这听来荒唐却是事实。个性和独创性往往不受到鼓励，必须服从严格的儒家规范礼节的约束。在思想上即便有所发展，也只能局限于儒家的范围之内。没有人敢越雷池一步，也没有正统派敢借用反儒的思想。宋明理学虽然从与经典儒家迥然不同的佛与道中吸取了形而上的部分，但这样做的目的正是为了维护儒家的垄断地位。甚至19世纪末的改革家康有为在推行为中国进入资本主义作准备的变法时，也不得不从古典儒学中去寻找依据。他在《孔子改制考》中，把孔子作为改革的先例。中国的发展就此被这种独尊儒家的武断态度所阻碍，且不说千百年中对古典儒家的庸俗化。

中国人只有在国家分裂时才享有一段时间的思想自由，非儒思想才有机会出现。大胆的思想家这时便表达一些非正统的思想，如明清之间的黄宗羲在《明夷待访录》中便涉及到一些封建体制的本质问题，如他在名篇《原君》中揭露君主“以我之大私，为天下之大公”，乃“天下之大害者”。但遗憾的是，这种时期从来没有长到足够孕育出一种全新而成熟的政治哲学。总的来说，中国的传统思想始终没有真正超越先秦诸子百家的繁荣时期。每当国家统一，儒家便很快地重新确立它的正统地位。

儒家确实能投合一切王朝的统治者，他们通过不断的选择和修正，使儒学越来越适合他们的目的，古典儒学逐渐被裁剪成官方儒学。古典儒学中对维持现存秩序有利的等级观念得到加强，而其中具有民主精神的部分则被删去或忽略。儒学被统治者修剪的过程实际上也就是儒家与中国封建制合而为一的过程。儒学成了封建制的思想基础，孔子被选择来作为它的精神卫士。儒学在维护和完善中国长得出奇的封建制方面所起的作

用是怎么估计都不会过高的。它和君主制配合默契，运作状态极佳，有效地延长了中国的封建社会。

一种哲学一旦和一种制度结合，再要离异是很难的。因为它的形象已经造成，公众很难区分什么属于制度，什么属于哲学。儒学已经和中国两千年的封建历史结合在一起，不论它是否被歪曲或滥用，它在公众头脑中的形象已经确定了，因此近代中国才有了对“孔家店”的种种怒气。只有在儒学不能施加限制，或者已经失去强制力的地方，儒学才有可能再一次被坦然地当作一种哲学来理解和欣赏。爱默生之所以能够被儒学所吸引，因为他不在它的管辖范围之内。当代一些地区的新儒家之所以能够重新发现它的精华，部分原因也是因为他们都已走出历史，不再是儒家令人生畏的等级制的受害者了。

在政治上一生不得志的孔子决不会想到，自己死后居然成功到不可收拾的地步。但如果把中国近代史上的挫折都怪罪于孔子或儒家当然是无稽之谈。然而，儒家对中国的巨大影响应该说是不利于现代化的。古典儒家有其重要的历史意义，不少儒家智慧今天仍能适用，但它毕竟是古代社会的产物，适合古代人的生产关系和思想水平。而那些历来被统治者强调的部分又往往正是与现代思想最对抗的部分。本书第三章中已经讨论了儒学中四个积极的方面，现在试图分析其相应的消极面，以考察它们是如何限制了中国人的思想。其实，作为前封建时期的哲学体系，儒家思想在19世纪显得过时并且成为中国现代化中最强大的思想阻力是不足为奇的，奇怪的倒是儒家怎么居然能适应了两千多年的历史时期。

(一)人本主义

儒家的人本主义是一种相当理性而成熟的思维方式，但是

对一个在其他许多方面都尚不成熟的民族来说，也许是太早熟了。当一种文化还处于这样早的发展阶段，人便从神或超自然的畏惧中解放出来，结果便可能使人滋生出毫无节制的欲望。孔子的偶像周公用代表民意的“天意”替代了鬼神，人从此在中国的政治舞台上独霸天地。他从神的干预下解放了出来，便可毫无顾忌地争权夺利，整个中国成了相互争夺的战场，也就是所谓的“群雄逐鹿”。谁赢了就可以把中国视为他的，或他们的，所谓“打天下者坐天下”。既然中国人很早就基本上是非宗教的，他们无数次的战争便是赤裸裸的个人权力之争，他们也不否认这一点。

“天意即民意”的观点在理论上肯定了人民的意志是统治者行使权力的依据，是不可忽视的政治因素。但是既然不存在选举制度，任何征服者都可以在杀人盈城之后自诩为“天意”。在孔孟的时代，民意可以通过百姓的“箪食壶浆以迎王师”，或“四方之民襁负其子而至”来表达。然而，国家大一统后，百姓已无自由选择的可能，“民意”的表达便成了问题，统治者可以作这样的循环论证：既然代表“天意”者必成功，成功者便必然代表“天意”；既然“天意即民意”，他也就必然代表了“民意”。“民意”于是沦为可以强暴的对象。

根据维柯的历史哲学，人类社会的发展经过三个阶段：神的时代，英雄时代和人民时代。维柯充分地评价宗教在人类早期历史中的作用。宗教可能是压抑人的，但它能规范人的行为，升高人的灵魂。神在信仰者的心中激起敬畏虔诚之情，产生了对惩罚的恐惧和对奖褒的愿望。无论个人还是人类，都需要一段时间来进入文明。在人的自我约束还未充分发展之前的很长时间内，外界的权威是必不可少的，而且它通常的形式是唯一而绝

对的。如果没有宗教来提供这一权威，那么必然有世俗的权威来取而代之。没有对神的畏惧，那就必须有对人的畏惧。因此在中国将个人神化，制造出一个人间的神来，几乎是必需的。皇帝自称天子来显示他的神性，他就成了具体的神。这正如黑格尔说的："东方世界的政府可以被形容为政教合一，神就是世俗统治者，世俗统治者就是神，统治者同时是二者，国家由一个神的替身来统治。"[53]

无论如何，一个具体的神总不如一个抽象的神来得优越，地上的神也总不如天上的神来得完美。抽象的神是可以由着人来解读的，故而总能与时代同步。抽象的神当然还是不可腐蚀的，故而总能保持他的尊严威望。中国皇帝可以说是神帝合一，代表着世俗和神性的双重权威。在基督教国家中，政府权力和教会权力经常并存，互为牵制，因此比较容易打破权力的独霸。但中国皇帝的权力是没有任何挑战的，至少在理论上是这样。绝对的权力无疑具有绝对的腐蚀能力，而王位的世袭制又使前景显得更为暗淡和滑稽，人民没有任何合法的途径来摆脱一个碰巧继承了王位的人。幸而在中国人的概念中，皇帝还不像日本天皇那样是不可废弃的，这为中国提供了一种变化的空间。当人间的一个神使中国人彻底失望后，他们便推翻他，打倒皇帝做皇帝，重新拥立一个真龙天子。

要理解这种把人时而神化时而非神化的做法，我们必须记住，中国人是相信人神互变的。在中国的神话中，神鬼经常是人变的。神鬼的世界和人的世界不仅可以互相沟通，还可以相互转化。孟子对神圣的概念也可说明这点，爱默生曾摘录过这段孟子的话：

充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。(《孟子·尽心下》)

这里神性只与德行有关，与出身或神示均无关系，因此皇帝的神性并非不可更改的。中国人对天子的热情虽然近似宗教，却因此并非不可转移的。事实上，谁当上皇帝都可自称天意，因为他的“得天下”本身就是天意的有力证明。但是一旦他的天意被普遍接受后，他的血统就归于神圣了。

儒家对人际关系的强调为强化中国社会的基础——宗法制提供了依据，每个人都在巨大的家族关系网上被固定在一个位置上，一举一动都要按照这个位置的要求，在这种等级森严的社会中是不可能产生人人平等的理论的。其结果是，一方面是个人的特点和愿望被忽略，个人的发展经常受阻，一个人做什么事首先要考虑别人怎么说。另一方面是人情难却，情面观念往往超过规章法制的考虑。法治是建立在法律面前人人平等的概念上的，而中国人过多地关注人情，家族，故裙带风不可避免。

(二)政治道德化

儒家的仁政理论存在着几个重要的不足方面，所以实施起来相当冒险和困难。首先，儒家的政治是人治而不是法治，它靠的是统治者的道德完善来建立仁政。这整个工程犹如在沙滩上造房子，最好的结果也就是一个仁慈的独裁者。儒家的政府虽然从理论上说是圣人之治，但是在绝大多数情况下都成为专制统治。“法”这个词在中文中常和“王法”一词通用，还有堂堂正正的训戒说道：“王子犯法，庶民同罪。”这听起来很像是法律面前人人平等，它也是中国人对公正所能企望的最高点了，只有老

百姓最崇拜的包公之类的清官才能说出这样的话来。但是如果皇帝本人犯了法该怎么办呢？他是否也应该与民同罪呢？这样的情况在中国几千年的历史中从未发生过，也永远不会发生，因为贵为天子，“出口即法，下笔乃律”，他的圣旨就是王法，从逻辑上说他就永远不可能犯法。“王法”为的是保护王的权力和特权，他是立法、执法和司法的三位一体。

必须指出，法家的政治态度虽然与儒家很不一样，但他们的法也不是现代意义上的法治。他们虽则以法来管束削弱贵族势力，但根本目的在于将权力集中在君王手中。只要有一个人高于法，就不能称为法治。

第二，儒家把统治者道德改造的希望完全寄托在他本人的自我修养上，对他的行为，无论是政治的还是私人的，都没有任何公共的监督。实际上，人民不可能做任何事情去约束一个坏的统治者，除非他把人民逼得忍无可忍，非用暴力将其推翻不可。政府是人的产品，不可能期望它十全十美，一个好的政府就是能用和平手段来纠正自己弊病的政府，但是儒家的政治理论却没有这样的设计。孟子赞成反抗暴政，但他没有阐明一个统治者是否能合法而和平地被替换掉。应该说，一种依赖道德规劝和统治者自我修养的政治理论是极其软弱的，不足以约束邪恶的统治者。甚至以为统治者为了自身的长久利益会自愿地去关心人民，也往往只是一厢情愿。

第三，既然道德被认为是政府的基础，那么政府就有了合法的权利，甚至有责任来规范人民的道德行为，甚至他们的道德情绪。而人类事务中几乎没有什么不能纳入道德范畴的，所以政府的权力范围就可以逐渐地膨胀到无事不能管的地步。政府的权力没有上限，而人民的权利却没有下限，统治者权力无边，人

民的权利却没有基本保障,最后必然导致极权统治。当政教合一被普遍接受,法律和道德这样混淆不清的时候,二者同时都被削弱了。另一危险是,当道德,而不是法律作为政治的基础时,一旦道德沦丧,国家便可能陷入无政府状态。

最后,儒家把"国"看成"家"的扩展,相信统治者治理国家就像父亲治理家庭。儒家政府的家长制性质是建立在这样的假设上的:统治者与被统治者之间具有相互的感情联系,犹如家长和子女,所谓"爱民如子"。但基本的事实是,统治者对人民并不存在父亲对孩子的那种天然感情。把老百姓置于他们手中就像把羊群托付给狼。而且,即使他们真的像家长那样关心人民,也未必是好事。家长式的统治者只会使被统治者永久地依赖于他们,就像一个溺爱的家长教不出能自理的孩子一样。杰斐逊曾对一个法国人论及此事,他说道:"我们都把人民视为子女,以家长的感情爱着他们。但是你们爱他们如婴儿,没有保姆就不敢放心;而我爱他们如成人,我放手让他们自理。"[54]中国人尽管从历史上说早已进入成年,但仍然总是像孩子那样被统治着。在如此严格的监督管理下,他们停止成长,一味依赖政府,他们作为人的潜能难以充分发展。

(三)性善论

人性如白鲸之白[55],是含混的,难以一言定性。把它确定为善或恶,都有过分简化的危险。对人性的不同看法可以导致政治上完全不同的态度。清教徒相信人的堕落,故而必须实行严厉的统治,其中包括对统治者的权力严加限制和监督,这在日后就发展为美国宪法中的权力制衡。儒家的性善论为仁政提供了依据,但既然人性本善,也就没有必要采取限制统治者权力的措施了。对人的盲目信任容易滋长轻信天真,而大众在政治上

的轻信则是专制主义的温床。过于信任人性的善良经常暴露出人的认识与现实之间的差距。爱默生对人性的极端乐观也曾受到许多美国作家的质疑。亨利·詹姆斯评论道:"他对坏的事物缺乏敏感,对一个讲道德的人来说,他的感觉真的是非常有限——缺乏对黑暗,肮脏,卑劣的敏感。"[56]有些评论家认为,爱默生作为一个思想家对20世纪的人来说不够复杂,原因大概就在这里。

儒家认为每个人的良知良性都与生俱来,因此人有能力对自己的行为负全部责任,应该把自己的不幸归咎于自己。和基督教中有撒旦对罪恶负部分责任的说法相比较,儒教对人的心理压力未免太大。基督教这样说:"在亚当的堕落中,我们都犯了罪。"所以基督教徒不羞于承认有罪,而一个儒生要这样承认就困难和尴尬得多。更有甚者,儒家的最终目的是做圣人,中国人从小受到的教育是:只要你自己努力,你就有可能做圣人。做圣人当然不是轻而易举的,有些人为了取得完美的形象以达到某种目的,就选择伪装的捷径,由此便产生了孔子厌恶的"德之贼"——乡愿。正因为通过"仁义"能达到功利目的,所以才会有"假仁假义"。社会上虚假盛行,口是心非,言行不一,几成习俗,尤其在官场上。在儒家理想中,应该由圣人来执政,但可悲的现实却是,任谁一旦执政,就拿出一副圣人的样子来。最大的虚伪当然就是伪装神性的皇帝本人。整个社会习惯于把形式当作本质来接受。另一方面,儒家的道德规劝对那些公开不想当圣人的人也无能为力。儒家思想本身不拥有任何强制能力和手段,因此它能在全国范围内发挥作用只能通过像科举制这样的行政手段。

作为一种人生哲学,儒家的高尚情操很难适应大千世界中

各种不同的人的需要，中国人为了达到心理平衡，始终同时需要佛和道的思想，更不必提各种民间宗教迷信了。儒家是高度理性的人，成熟的人，可以没有神而生活，可以不求助于神去建立社会秩序。但对大部分中国人来说，这未免要求过高。他们的心灵也许还离不开一个上帝或者菩萨。无论如何，让全民都去争当圣人是既无必要也不可能的。连爱默生也承认，杰出的人是"人类中的例外而非一般。"[57]

过于沉溺于修身养性还有可能助长空谈习气。中国的知识分子往往受到嘲弄，被贬为只会纸上谈兵，毫无实际行动能力的人。有话说当年的士大夫是："平时袖手论心性，危时一死酬君王"。一个国家若依靠这样的官员来治理，岂非祸国殃民必败无疑！

(四)学

从现代的观点来看，儒家的"学"有三大缺陷：第一，它是为政治权力服务的；第二，它是反技术的；第三，它不鼓励探索未知领域的勇敢精神。

儒学的最终目的是外王内圣，作为圣人或君子的最高成就是"为王者师"，所以儒学的大部分内容都是围绕着统治术。这一特点是由当时孕育了儒家思想的社会所决定的，但一旦成形，就成了它的本质。学的这一内容决定了学者的地位必然依附于统治者，"孔子三月无君，则皇皇如也。"(《孟子·滕文公下》)学者不仅依靠统治者来实践他们的治国理论，而且依靠统治者提供生活来源。他们更可能成为统治者的智囊人物，而不是成为监督统治者的一种独立的社会力量，他们作为社会批评者的作用是相当有限的。儒家主张"君子不器"，不做工具，却注定要成为皇帝的工具，这也是一种反讽。

自从儒家取得独尊地位后，儒学便开始规范中国学者，科举制又帮助强化了这一过程。科举制确实为政府量才录用官员和社会避免阶级僵化起了积极作用，但通过科举，统治者控制了全部的学问和全部的精英。去考科举的学子不得不把精力集中在儒学的四书五经上，他们学问的范围受到限制，学习方法也必须去适应考试的方式，甚至做文章也得符合八股的格式，许多读书人成了科举的牺牲品。

儒学集中于人文学科，人文科学虽为根本，但终究不是学问的全部。儒家独占学问后，其它学问在中国就被贬低了，首当其冲的便是自然科学。士求学后是去当大夫的，既然一个人的最高成就是去参与统治，获取政治权力便几乎成了每个能干的中国男人的雄心壮志。似乎不握有一定的政治权力，或者说没有一官半职，一个读书人就不能证明自己的能力。他会因此自认失败，这在某种意义上说也是事实，因为一个读书人最体面的生活来源只能是俸禄，决不能靠经商卖艺。作为人文学者，许多儒生皓首穷经，一辈子苦于解读注释孔孟的著作，儒学就这样越来越远离社会实践。它的自称无所不包也和日益专门化的世界不相协调，但是传统的观念仍然是：只有儒学才是真正的学问，西方的学问不过是“奇技淫巧”，不是正宗。

孔子不去推测生前死后之事以及宇宙中的未知世界，这在当时的情况下算得上非同一般的智慧。但这种对好奇心的自觉压抑也阻碍了中国人去探索和征服未知世界。中国人缺乏怀疑精神，习惯于接受现成的观点，不动脑子去问问它们是否真有道理。他们牺牲自己的想象力去换取一种容易把握的平凡而安稳的日常生活。

四　孔子与爱默生：古代与现代——儒家思维方式——自今返古——自上而下——绝对化——爱默生针锋相对的观念

就中国思想的形成而言，儒家的影响超过了任何其他的哲学思想体系。儒家不仅决定了中国人想什么，也决定了他们怎么想。具体的思想观念如若过时，比较容易被识别和淘汰，但思维方式一旦形成，却可能成为人的第二天性。通过语言、教育、习俗和生活本身，儒家思维方式已经成为中国人思想中不可分割的一部分，其强度不亚于先天遗传。从近代看，儒家思维的消极方面一直在限制着中国人，阻碍着中国的现代化进程，某些固有的思维模式还时常借着现代的理论和术语在起作用。不可否认，大部分人是以从小人们教他的方式来进行思维的，在一般情况下，很少想到去改变它。爱默生说过："人们其实都在公开借用他们公共的思维方式……思想的王国是一个骄傲的贵族社会。"[58]如果一个人终身未曾接触过任何不同的思维方式，他怎么可能改变自己的方式？何况，他那固定的思维方式又极容易使他无视新思想和新变化。

儒学是受到中国封建统治者一致推崇的思想体制，正是统治者树立了它的独尊地位。但是在诸子百家中他们为什么偏偏选择了儒学而不是任何其他学说呢？从逻辑上说，儒家学说中必定有某些成分使统治者觉得有利可图。我想，这些成分也许可以归纳为三点：保守性倾向，等级性模式和绝对性思维。若将它们与爱默生的思想相比，这些特点便格外明显。人们当然

有理由反驳道，把孔子和爱默生相比是不公平的。如果我们的目的仅仅是对他们进行价值评判，这当然是不公平的，因为他们之间相隔着不下两千年的悠悠岁月。但是我想说明的正是这一时代的间隔，这一古代与现代的区别。在爱默生的时代，也就是鸦片战争的时代，正是中国人对这种区别的茫然无知造成了中国的节节败退，正是这种时代的错位造成了中国的悲剧。

（一）自今返古的向后看思维方式

孔子说："我非生而知之者，好古，敏以求之者也。"（《论语·述而》）对孔子和孟子来说，过去曾经有过一个黄金时代。在汉语中，"古"这个字本身常常蕴含着美德的意思，比如埋怨"人心不古"就是说人心不那么好了。孔子和孟子是有意美化古代还是真正相信它，我们不得而知，但这种假设在他们的学说中贯穿始终，是作为不言而喻的真理来接受的。在过去的美好日子里曾经有过理想的完美，古代成了儒家衡量价值的标准。孔子对这一点说得很清楚："周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。"（《论语·八佾》）孟子说："在我者，皆古之制也。"（《孟子·尽心下》）儒家改革社会的目的就是"克己复礼"，重新回到过去的好制度，这就决定了它的思维方式是向后看的，是厚古薄今的。

如果说，孔子不过是假借古代圣王的名义在塑造一个理想的君主形象，那么他为什么要这样做？又是在什么压力下这样做的？这也许可以成为中国政治思想史中一个重要的问题，因为如果确实的话，那么正是孔子这位万世师表开创了中国人以假托来表达政治观点的传统。

另一个问题是：一个传说中的黄金时代是否一定使人向后看？犹太—基督教对古代就采取了一种不同的态度。基督教中也有关于人在伊甸园中的美好过去，但基督徒并不想回归伊甸

园，而是向前看，盼望着耶稣的再次降临，把他们送入天国。因而伊甸园，或者说是历史，并没有限制他们的梦想和行动。未来不是简单地重复过去，而是未知的新事件，是"再次降临"，是"最后审判"，是天堂或者地狱。总之，尽管有关于过去的故事，基督教的关注中心却是未来。耶稣虽说生活在过去，但通过复活，他却又在未来等待着大家。耶稣作为上帝的化身，把过去和未来联系在一起。他的历史没有封闭，也永远不会封闭。天堂比伊甸园更有吸引力，胜过过去好日子的未来还在前面。因此基督教是着眼于未来的，是向前看的，盼望着一个千年王国。

相比之下，儒家学说并不提供一个关于未来的景象。最好的时代早就有过了，儒家的法则是追随古代圣君。直到晚清，也就是本世纪初，官吏学者们仍然把三皇五帝列为不可挑战的权威。凡是出现新问题，他们便从古代去寻找答案，而不是由自己去解决问题。即使他们自己能找到答案，也仍然要把它归于某个古人，因为只有经典才有权威，活人却没有权威，他们根本就走不出历史。标准一旦确定，活人便毫无例外地要按死者的标准来衡量，现在则要按过去的标准来衡量。对现在的不满和对古代的怀恋渗透于四书之中。孔孟的政治理想是通过复活古代制度来逆转历史，让过去复活成现在和将来。

同时，尊重过去自然就会导致老年人对青年人的权威。"孝"不仅是中国家庭中的头等大事，也是中国政治中的大事。既然国家是按家庭的模式来治理的，儿子对父亲的服从也就具有了臣民服从君主的政治意义。儿女对父母的天然情感和责任被制度化为"孝"，它的种种严格要求对子女的发展构成了限制和障碍。亚当·斯密对中国人对待子女的方式感到震惊："在中国，婚姻是受到鼓励的，不是因为子女带来的好处，而是因为可

以随意毁掉他们的自由。"[59]"父母在，不远行"，这是其一。"不孝有三，无后为大"，这是其二。父母去世后不仅要服丧三年，而且要三年不改父道。尽完这些孝道，子女的一代也就差不多要等下一代来尽孝道了。中国人遵循所有这些规矩，实际上就被一代接一代地捆住了手脚。儒化了的中国制度是以过去为榜样，依附于过去的。如果没有外界的干扰，这种制度是不会自己改变的，因为任何改变都违反它存在的理由，任何真正的变化都从本质上对它具有颠覆性，因而注定是痛苦的。建立在返古思想上的制度必然会失去活力，失去自我纠正的能力。科学的特点就是具有证伪性，应该允许被证明是错误的。一种禁止被证明是错误的理论只能是宗教。中国的制度从本质上说是政教合一的，而且是人类历史上最成功最持久的政教合一体制。

在这一对过去的崇拜中，社会变化被视为更具有破坏性而非建设性。如此，怎么能意识到进步？更谈不上接受进步了。历史每前进一步，由于生产方式和生产关系的变化，由于阶级的重新组合，由于价值观和道德观的否定与修正，都可能引起一定的社会动荡。对孔子来说，最好的社会似乎不必有任何质的变化，也就是一个周而复始的社会。儒家憧憬的好社会，始终超不出他们想象中的古代社会，这种历史观可以说是真正意义上的反动，因为它从本质上否定了人类进步。不仅从今天来看，就从孔子当时来看，他的"吾从周"的座右铭和"兴灭国，继绝世，举逸民"的政治主张也是逆时代潮流的。这一向后看的乌托邦思想决定了儒家的保守本质。这也许就是儒家为什么能成为一切时代一切王朝的统治者用来维护现状的工具的原因。

向后看的另一个方面就是提倡模仿的习惯。按榜样来思维是一种相当受局限的方式，特别是在不允许超越榜样的情况下。

这种思维对个性尚未充分发展的人也许具有指导意义，但对具有独立思想的人来说无疑是一种障碍。儒生几百上千年地仿照榜样，孜孜不倦地背诵儒家经典，言必称先师圣贤。而西方的思想家往往以否定前人的思想作为他们的起点，他们为自己的不同于众而自豪，有时候他们自豪过了头，忘记了自己还是深深扎根于自己的文化传统之中。这是西方人喜欢的标新立异的精神，也是他们传统的反传统精神。对中国思想家而言，即使他们要发表异议，也常常需要首先把它反射到历史中，费力地在经典里找到出处，以证明自己是追随传统，遵循古训的。

(二)自上而下的等级思维方式

对儒家来说，社会结构犹如一个巨大的金字塔，他们的眼睛只盯着最高处。虽然他们同情人民，但他们的希望却是寄托在统治者身上的。他们认为政府成功的关键在于有一个明君。孔子曰："天无二日，民无二主。"(《孟子·万章上》)孟子曰："文王一怒而安天下之民。"(《孟子·梁惠王下》)《大学》中这样写道：

> 一家仁，一国兴仁，一家让，一国兴让，一人贪戾，一国作乱，其机如此，此谓一言偾事，一人定国。

这"一人"的权力在中国政治机制中就这样被规定下来了。基督教以同样的热情去向社会的上层和下层传教，孔子孟子却只对帝王将相，或是未来的官——"士"说话。他们告诉这些人，政府是为人民而存在的，警告他们人民被逼无奈时会起来推翻暴君的，但是他们从来不告诉人民他们应该怎么做去造就一个好政府。孔孟几乎没有想到过人民也会有自理的能力。在他们看来，人民只能依附从属于某个统治者，"待文王而后兴"，没有一

个君主，他们便要迷失，所谓“国不可一日无君”。儒家关于人民的概念虽然包含着一定的民主思想，却与现代民主关系不大。它也不像古希腊的城邦民主，有可能演进为民主制。因为儒家的所作所为是在“为民求主”，帮助人民找个好主人，而现代民主的本质在于人民成为自己的主人。

儒家承认君主自称拥有国家天下的权利，在《中庸》中孔子说道：

> 舜其大孝也与，德为圣人，尊为天子，富有四海之内，宗庙飨之，子孙保之。

类似的君主“有天下”，“得天下”，“弃天下”，“得国”，“失国”的说法在儒家经典中不胜枚举。从现代观点来看，儒家政治思想中一个不可调和的本质矛盾就在于既承认“家天下”，又说“天下为公”。事实上，谁当了皇帝就是“得了天下”，得天下者无一不把王室利益放在首位，哪里还有什么天下为公？为一人一家一党之天下的思想和现代民主是断然水火不容的。

儒家把希望寄托在统治者身上，孔孟毕生都在寻找明君。这种期盼明君的思想也许可以适应一个初民的原始公社，但明君出现的概率实在太低了，何况长期处在绝对权力的顶峰，明君也很有可能转化为昏君。遗憾的是，从此以后“好皇帝”似乎成了中国人所能盼望的一切。一个权力无边的个人统治无权无势的大众被认为是理所当然的。在儒家思想中，只要顶层运作顺利，天下便平安无事：“君仁，莫不仁；君义，莫不义；君正，莫不正。一正君而国定矣”。(《孟子·离娄上》)这样便导致两种可能的恶果：第一，当顶层腐败或失控时，整个框架可能说垮就垮。

因为一旦上层出现权力真空，下层不具备能够凝聚起来正常运作的自治能力。中国历史上一贯是专制之后是混乱，混乱之后是专制，从来没有出现过权力的和平过渡。专制下不可能培养出自理的人民，乱民又必须以专制来收拾。当上层和下层的矛盾上升到无法解决的冲突时，下层就必然铤而走险，暴动骚乱。可是一旦反抗者形成气势，权力等级便已经在其内部形成。因为每次起义都依赖于"真命天子"的神话来发动群众和取得合法性，从来没有产生过任何不同的政治理论。在中国历史上，没有一次农民起义改变过政治舞台上那"一个人"统治大众的格局。他们打倒皇帝做皇帝，完成的不过是改换朝代的名称，却丝毫也没触动其意识形态或政治结构。陈胜发出"王侯将相宁有种乎"的不平之鸣，其潜台词是"我何以不能称王封侯?"而决非"为什么要有王侯?"直至太平天国，洪秀全仍然是上帝之子，真龙天子。农民起义只是社会的激烈痉挛，是社会极端不公正不平等的巨大压力下一种物极必反的发泄。若无外界的影响，中国人是很难突破这一专制与无政府相间的怪圈的。因为在中国这样思想统一和令人窒息的文化环境中，很难发生任何观念革命。

第二，在社会和政治生活中强调自上而下的等级观念，剥夺了人民参与公共事务的权利，造成了底层人民的完全被动。处于庞大的权力金字塔的各层次的人都只能诚惶诚恐地仰望顶层接受指示。社会上的等级分明决定了他们头脑中的等级思维，而以等级来思维的方式又巩固了社会中的等级。等级思想最明显地表现在三纲中——君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲。中国的平民百姓对待统治者总是缺乏平等心态，自感卑微。"上面"说句话，"下面"便受宠若惊，感激涕零，自己首先就没有人格平等的意识。晚清的守旧派疯狂地反对西方的思想和制度就因为敏

感到它们是等级制的死敌，必然彻底瓦解等级制这传统中国的支柱。人类平等是一种现代思想，它解放了人类的大多数，并激励西方走出了中世纪。只要大多数人仍然被等级思想所禁锢，中国就只能停留在中世纪。

中国人历来受到的训练就是尊重和服从社会地位比他高的人。社会不鼓励个人过多的与自己社会地位不相符的主动精神。孔子说："不在其位，不谋其政。""贵贱无存，何以为国？"曾子说："君子思不出其位。"(《论语·宪问》)那些对自己职权范围外的事表示过分关注的人被视为"管闲事"，甚至被怀疑有野心，野心就是一个人不安于自己的地位。孟子说："位卑而言高，罪也。"(《孟子·万章下》)人民除了退回到自己的私生活中去，别无太多选择。孟子还有一句名言，"五百年必有王者兴"(《孟子·公孙丑下》)，老百姓所能做的似乎就是等待救世主的到来。等级制造成了中国巨大的人才浪费、智力浪费，千百万人只能等待着一位至高无上者的首肯或朱批，全民族都被这一个人的局限所局限了。

(三)绝对的思维方式和教条的态度

孔孟和老庄不同，在他们心目中真理是绝对的，权威是绝对的，道德也是绝对的。他们认为自己找到了改良社会的正确方法，缺的只是统治者没有给他们一个机会去施展。汉儒董仲舒提出"独尊儒术，罢黜百家"，进一步强化了这种绝对的思维方式。也许正是从那时开始，中国人形成了一种对思想统一的迷恋：真理必须是绝对的甚至唯一的，必须是超越时空放之四海而皆准的。

对孔子而言，真理只有一个，并且已经由古代圣君所发现。古代的真理便是绝对真理，圣君们便是完人。孔子似乎没有觉

察到古代圣贤时期的自然社会与当时中国已发展成的文明社会之间有什么不同。孟子对他同时代的其他学派是不容忍的，必"攻乎异端"，他的真理标准是"以圣人的是非为是非"。儒家的真理只要接受就可以了，思想只要继承就可以了，因为终极真理已经达到，不会再有太多的改变和发展，所谓"天不变道亦不变"。孔子称赞孟庄子"不改父之臣与父之政，是难能也。"(《论语·子张》)一代又一代的人只需步前人的后尘就万事大吉。

绝对性思维应用到人际关系中就意味着长者对幼者，地位高的人对地位低的人所具有的权威也被绝对化。"孝"要求子女对父母的绝对服从，"忠"要求臣民对君主的绝对服从，甚至生死也由不得自己。其中演变出的愚忠愚孝，真令人惨不忍睹。

绝对思维助长了思想的怠惰，因为绝对的标准已经确立了，后人并无多少变动的余地，更难有变动的勇气，这样势必导致停滞不前和千篇一律。如果人人享有思想自由和表达自由，人的智慧是足够与社会的任何发展保持同步的。但绝对思维窒息了思想，人变得自以为是，难以自我否定和自我超越。

绝对思维在政治上有利于专制统治，它和现代的多元化思想是判然两途的。在自然状态中，人们的思想必然各不相同，但绝对思维信奉唯一真理，要求观点统一，因此只能诉诸于强制手段。当这种强制又由一个掌握军队的政府来推行时，迫害异端就不可避免了。在中国，儒学不仅是一种哲学，它也是一个系统，一个制度，乃至一个道德裁判所，孔家店令人恐惧之处正在于此：它凭借行政手段，使一个人的头脑威慑和瘫痪了千百万个头脑。

当中国人终于从他们的智力麻痹中觉醒之时，他们对孔子的愤怒是可以理解的。但孔子本人对他在中国历史上的影响并

不负有任何责任。问题并不在于他的学说,每一种学说都有其侧重面,都不是无懈可击的。问题出在对待儒家学说的这种教条而绝对的态度上,任何理论放到这样一种奉若神明的位置上去都会变得荒唐的。

在上述三个方面,爱默生的观念都和儒家针锋相对,所以他从不引用这类语录。第一,爱默生更看重今天而不是过去,他是面向未来的。第二,爱默生反对模仿,无论是模仿过去的榜样还是模仿社会地位高的人。第三,爱默生赞成对真理的多元观点,赞成思想自由。第四,爱默生信仰社会平等,提倡个人权利。

爱默生对任何形式的崇古都不予赞同。儒家认为过去曾经是完美和神圣的,爱默生则否定过去的权威。他批判对旧事物的偶像崇拜,坚决拒绝当过去的奴隶。对他来说,人类智慧永远不可能达到一个完成和完美的形式。他说:“从来没有存在过一个能永远解放我们的人,人类的思想永远不可能被一个人所局限,由他从无论哪一方来对这无限的,也不可限的王国设防。”[60]人类的历史是向前进的,不应该受过去的限制。爱默生提及自己的先祖时写道:“我的脾气是不看重家谱,我受到的教育是珍惜它……但死者已经睡在他们月色全无的夜晚,我的事情是要和活人一起做的。”[61]不盲从过去的传统是爱默生将灵魂从一切枷锁中解放出来的观念革命的一部分。他孜孜不倦地抗议过去对活的灵魂所拥有的权威,建议来一次革命:

> 人现在作为一个奴隶来到世上,他背着二十或四十个世纪而来。亚洲有古代的遗留,埃及有古代的遗留;也别提欧洲和美洲那些以往的历史了。人不是他自己的人,而是一个不幸的时间的奴隶,背着这些大陆以及恒古的成见,这

情形已变得十分严重，他无法再把这座山继续背着，而同时又做人。必须来一场革命。让革命来吧，让一个人自由地呼吸着来到世上，只由希望来指引他的道路。[62]

爱默生在常规中看不到希望，而传统也只能“使生活尴尬，使一切教诲显得虚假”。[63]他歌颂“那永远延续的此时”和“无处不在的此地”，[64]劝导人们去追求现在而非过去。“让我洞察今天，你尽可以去拥有古代和未来世界”。[65]他把向前看的人称为天才：“天才的人因为只向前看，把每一天都变成这样的一天，但天生的庸才只会向后看，仿照习俗及他们的旧我。”[66]

儒家教导人们追随古代圣贤，不要偏离祖先的道路。爱默生则坚持决不能让过去窒息今天活着的人，独创性才是灵魂的生命，模仿是灵魂的自杀。向榜样学习的方式很容易使头脑怠惰，处于不开发、不成熟和无准备的状态。服从榜样会导致肤浅的形式的模仿，他坚决反对这种做法。他建议：“坚持你自己；决不模仿。你可以用一生培养而积累成的力量每时每刻表现自己的天赋；但是从别人那儿借来的才能，你只能临时占有一半。”[67]他指出，模仿者是永远不会超过他的模仿对象的，结果必然是毫无希望的平庸。不幸的是，后来的儒家正是这样做的，他们丧失了用自己的感觉和思想去把握现实世界的能力，不管说什么，必须引经据典，他们看世界是通过朱熹对孔孟的注释，而孔孟看世界又是通过他们所想象和美化的古代圣君，这就是爱默生所说的“模仿之模仿”。爱默生说，谁以这种方式来学习古典，便失去了“一切优秀的价值”，失去了“对人心的一切真正的把握”。[68]

为了反对模仿，爱默生提倡创造性的思想、创造性的言行，

它们“不表达任何习俗和权威，而是从心里对善和美的意识中自发产生的。”他还告诫后来者警惕大师们的重负：“天才总是由于影响太大而足以成为天才的敌人……英国的戏剧诗人已经被莎士比亚化了两百年。”[69]然而，这和中国文化里里外外被儒化了两千年相比，又算得了什么呢？

儒家认为天不变道亦不变，每代人都应该遵循前人定下的规矩。随意改变是对祖宗的不尊重，是不可饶恕的大罪。爱默生则相信每一代人都有权成为他们自己，用他们自己的眼睛来看世界。他写道：“每一代人都从前人那里接受了对世界的关注和导向，但每一代都有自由弥补别的时代的目光所忽略的缺陷。”[70]美国人具有反传统的传统，他们理所当然地认为世界属于活着的人，世代的接替应该是更新的过程。富兰克林在80岁时说道：“我觉得自己好像在侵犯子孙辈了，因为我该在床上歇着了。我把死看作和睡眠一样，对身体极为必需，我们应该在早晨以新鲜的姿态起来。”[71]杰斐逊也这样写道：

> 当一代人的大多数还活着的时候，它会自成一体。当这一代的大多数消失时，另一代的大多数便取而代之，掌握了他们前辈曾拥有的一切权利和权力。他们有权改变法律和制度以适应他们的需要。除了人的不可引渡的天赋权利以外，没有什么是不可改变的。[72]

一个好的传统需要许多代人的努力去形成，而一个坏的传统也许需要更多代的人去冲破。

爱默生相信真理的开放性，他从不排斥任何真理，也不把任何真理绝对化。任何人倘若试图把爱默生的思想当作标签来绝

对化，就会发现那样做有着内在的矛盾。爱默生对真理的看法是和任何绝对化相抵触的：第一，真理是整体的，每一个真理都是个完整的圆圈，“其中心可以在任何地方，其边缘则不存在。”[73]真理是不可穷尽的，我们自以为把握了真理，但那只是自己的想象，他写道：“由于我们无力把握全部真理，我们就出于偶然选择了真理的一个部分，通过对它集中投入想象而将其放大，直到把这一部分误以为是全部。”[74]第二，爱默生喜欢有不同种类的真理，他从不认为任何人可以穷尽真理，他认为只有思想懒惰的人才会见到一种思想就从此认定了它。他回忆自己的经验时说：“我曾经如此喜欢蒙田，以为不会再需要任何别的书了；后来又喜欢上柏罗丁，歌德……”[75]爱默生鼓励人们要永无止境地去探索真理。第三，爱默生充分地评价怀疑主义在认识真理的过程中所具有的意义。应该允许人们去怀疑，因为怀疑是通向真理的途径。他说：“每次无神论和怀疑主义的冲击都成为有用的水银剂，抨击和去除病态的宗教，为真理开路；而它本身也立即被净化为一股清水。”[76]第四，爱默生相信真理应该是解放人类的，人类也应解放真理：“被囚禁了一千年的真理将要被释放了，去开始它们快活的历程。”[77]

经典儒家所包含的某些思维习惯由官方儒家进一步发展了，它们成了中国人的某种集体下意识：祖宗的法则不可更改——向后看的思维助长了保守主义；眼睛望着顶层——等级制成为必然；一元论和绝对思维则导致停滞不前。由于坚持这些原则，中国到了19世纪仍然保留着爱默生所反对的这些特点：绝对君主制，不动不变的社会以及一种明显缺乏个性的文化。爱默生衷心维护的是正好与此相反的现代思维：向前看故而有创造性，实行个人主义故而有民主；承认多元化故而有自由。

爱默生认为，中国情结的关键在于一个君主统治着一切人的这种制度，那里的“和平是以人们的利益、荣誉和意志去盲从一个无知而压迫人的独裁者换来的。”[78]爱默生提出的自立是对上述三个问题最好的平衡方式。一个人通过自立，便可以重新对待历史、等级和教条这三种权威。他说的很对：“民主的根子和种子就在于自我判断这个道理中。尊敬你自己。这个学说的不可避免的效果就在于分开群体，使每个人成为一个国家。同时它又以活的标准取代死的标准，使人们学会真正地尊重优秀和谐的思想。如果国王不比我更公正，他又怎么比我更伟大呢？”[79]一种关于个人的新观念看来对中国进人现代具有至关重要的意义。

注 释

[1][3] *The Complete Works*, vol. 11, pp.471—474.

[2] *Journals*, vol. 16, p.99.

[4][5][6] Ibid., vol. 1, pp.82—84.

[7][8][9] Ibid., vol. 2, pp.224;228—229;378—379.

[10] Kenneth Walter Cameron, *R. W. Emerson's Reading*, 1860 June 9—August 24, Haskell House, Publishers of Scholarly Books, New York, 1966, p.471.

[11] Laurerce Oliphant, *Narrative of the Earl of Elgin's Mission to China and Japan, 1857—59*, William Blackwood & Sons, Ediburgh & London, 1859, pp.94, 166, 209.

[12] *Journals*, vol.16, p.85.

[13] Emerson, *The Letters* (vol. 1—6, ed. Ralph L. Rusk), Columbia University Press, 1939, vol.2, p.337.

[14] *Journals*, vol. 14, p.58.

[15] *The Letters*, vol.2, p.462.

[16] *Lectures*, vol.3, p.187.

[17] *Journals*, vol.15, p.389.

[18] *The Letters*, vol.2, p.12.

[19] *Journals*, vol.5, pp.500—501.

[20] Ibid., vol.9, p.14.

[21] Ibid., vol.8, p.435.

[22] *Lectures*, vol.3, p.395.

[23] *Journals*, vol.13, p.112.

[24][25][26][27][28] Adam Smith, *The Wealth of Nations*, The University of Chicago Press, 1976, pp.80;210;80;80—81;202.

[29][30][31][32] Friedrich Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History*, Cambridge University Press, 1975, p.145;145;216;198.

[33][34] John Stuart Mill, *On Liberty*. Norton & Company, New York, 1975, pp.67—68.

[35] Ch'en, *China and the West*, p.40.

[36] 马克思:《资本论》卷1。

[37] 马克思:《中国革命和欧洲革命》,《马克思恩格斯选集》,北京,人民出版社1972年版,卷2,页2。

[38] 尼采:《欢悦的智慧》,志文出版社1982年版。

[39] Friedrich Nietzsche, *The Will of Power*, Vintage Books, New York, 1968, p.78.

[40] Henry Adams, *The United States in 1800*, Ithaca, New York, 1955, p.117.

[41] Howard Chua—eoan, "Empires on the Wane", Time, October 21, 1991, p.7.

[42] Teng Ssu—yu and John Fairbank, *China's Response to the West: a Documentary Survey 1839—1923*, Atheneum, New York, 1969,

p.137.

[43] Destutt de Tracy, *A Commentary and Review of Montesquieu's Spirit of Laws*, quoted from Yehoshua Arieli, *Individualism and Nationalism in American Ideology*, Harvard University Press, 1964, p.160.

[44] *The Wealth of Nations*, p.201.

[45] 萧致治、杨卫东编撰:《鸦片战争前中西关系纪事》,武汉,湖北人民出版社,页547.

[46] *The Oldest and Newest Empire*, p.376.

[47] *China's Response to the West*, p.19.

[48][49] *Journals*, vol.5, p.393.

[50] 恩格斯:《英国工人阶级状况》,《马克思恩格斯全集》,北京,人民出版社1957年版,卷2,页285。

[51] Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*, The Belknap Press of Harvard University Press, 1983, p.17.

[52] Herbert Marcuse, *Aesthetic Dimension: Toward a Critique of Marxist Aesthetics*, Beacon Press, Boston, 1978, p.32.

[53] Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History*, p.200.

[54] *Jefferson's Letters* (ed. Willson Whitman), E. M. Hale and Company, Eau Claire, Wisconsin, p.320.

[55] 《白鲸》(*Moby Dick*) 是美国作家梅尔维尔(Herman Melville 1819—1891)的名著,描写亚哈船长出于复仇目的,环球追杀巨鲸的悲剧。白鲸的白色象征着难以捉摸的善与恶的混合。此书在第五章中还将提到。

[56] Milton R. Konitz and Stephen E. Whicher, *Emerson, A Collection of Critical Essays*, Prentice—Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1962, p.47.

[57] "George Fox", *Lectures*, vol. 1, p. 165.

[58] *Journals*, vol. 2, p. 206.

[59] *The Wealth of Nations*, p. 81.

[60] "The American Scholar", *Selections*, p. 76.

[61] *Journals*, vol. 2, p. 316.

[62] Ibid., vol. 5, pp. 464—465.

[63] Ibid., vol. 4, p. 380.

[64] *Lectures*, vol. 2, p. 90.

[65] "The American Scholar", *Selections*, p. 78.

[66] *Journals*, vol. 4, p. 266.

[67] "Self—Reliance", *Selections*, p. 165.

[68] "Martin Luther", *Lectures*, vol. 1, p. 131.

[69] "The American Scholar", *Selections*, p. 68.

[70] *Journals*, vol. 1, p. 151.

[71] Ibid., vol. 2, p. 208.

[72] "To John Cartwright, 5 June 1824", *Jefferson, His Political Writings* (ed. Edward Dumbauld), The Bobbs—Merrell Company, New York, 1955.

[73] *Journals*, vol. 4, p. 381.

[74] Ibid., vol. 2, p. 250.

[75] Ibid., vol. 8, pp. 430—431.

[76] Ibid., vol. 3, p. 239.

[77] "Martin Luther", *Lectures*, vol. 1, p. 131.

[78] *Journals*, vol. 1, p. 84.

[79] Ibid., vol. 4, p. 342.

第 5 章

个人主义在现代思维中的意义

平民个人的崛起是现代社会中最本质的特点

爱默生这样评论自己:“我在所有的演讲中,不过教了一种学说,那就是个人的无限性。”[1]平民个人的崛起无疑是现代社会中一个最本质的特点,毫不夸张地说,现代文明就建立在这个基础之上。自由企业,市场经济和政治民主莫不以个人自由和个人权利作为它们存在的理由。爱默生不喜欢中国的主要原因就是,无数的中国人像个不可区分的整体,唯唯诺诺地听命于一个皇帝。爱默生觉得自己如此珍视的个人价值、个人权利等概念,在中国文化中根本不存在,个性和个人主义惊人地欠缺。

中国人在理解个人主义这个概念时确实有明显的困难。在一个等级分明的社会里,随便哪个无名之辈的自作主张意味着对现状的颠覆,必然被指责为不守本分,狂妄,甚至大逆不道。无论有意识还是无意识,中国人把个人主义基本上等同于“自我中心”或者“自私自利”,并且不屑再理会这一概念。这种误解延续下来,慢慢就成了先人之见,从而忽略了这样一个基本事实:

即个人主义是直到近代才从西方文化中演进出来的一种现代观念，而“自我中心”或“自私自利”则从人类可记忆的时代起就存在了。

一 个人主义是西方文化发展到近代的产物——个人主义在美国获得积极意义——杰斐逊——杰克逊——托克维尔论“正确理解的自利”——爱默生的超验主义个人主义

当托克维尔18世纪30年代初在美国进行他那次具有历史意义的访问时，个人主义对他来说还是个新概念，是他那代人刚发明的。他写道：“个人主义是个新奇的词汇，它表达了一种新奇的观念。我们的父辈只知道自我中心(自私自利)。”虽然托克维尔很难赞成个人主义，他起码能区分这两种不同的概念。在他看来，自私自利是“一种强烈而夸张的自爱，它使一个人把每件事都和自己联系起来，要把自己放在世上每件事之上。”但个人主义则是“一种成熟而镇静的感情。”[2]自从托克维尔作此观察，一个半世纪又过去了，在这段时间里，个人主义在西方已经确立了自己的正面形象，成为一种可以接受的价值原则。

作为一种理论，个人主义无可争辨地是和“社会平等”的概念同时产生的，是平民从贵族那里极不容易争取来的胜利。爱默生指出，“我们时代的另一特征就是承认个人的新的重要性……人与人要像主权国家之间那样相待。”[3]从中世纪到现代，西方的个人经历了一个逐级的解放过程，先是从神的权威下解

放，再从人的权威下解放。换句话说，人本主义是第一阶段，紧接着就是个人主义的第二阶段。最终，个人的神圣性终于成为习俗和法律，现代民主说到底就是个人权利的法律化。

西方个人主义的源头可以追溯到古典哲学，希腊城邦政治，贸易经济等文化和机构。罗素认为个人主义源于犬儒学派和斯多葛派。希腊被罗马征服后，希腊人被迫退出公共生活，进入个人生活的小天地。他们研究在一个异己的社会中"独善其身"的可能性。后来，斯多葛派发展了他们的哲学，并创立了自然权利，自然法和自然平等的学说。伊壁鸠鲁派也可能作出了自己的贡献，他们关于自由意志的学说旨在把人从命运的束缚中解放出来。

个人主义的直接来源当然还是近代的两个先行官：文艺复兴和宗教改革。人权向神权的挑战是文艺复兴人本主义的焦点，是再次确认普鲁泰哥拉所说的"人是万物的尺度"这一原则。文艺复兴的人是一个从黑暗时代强加于他的一切镣铐下刚获解放的全面发展的人，现代意义上的个人就是这样诞生的。雅各·伯克哈特在研究意大利文艺复兴时抓住了这一本质变化，他在《中世纪》一书中写道：

> 人只意识到自己是种族，人民，党派，家庭或公司中的一员——只是属于某个一般的分类。这一遮蔽首先是在意大利去除的；在那里，开始将国家和世上万物视为客观来对待和考虑。与此同时，主观的方面以相应的力度来突出自己。人成为一个精神上的个人，并且自己就这样认为。[4]

文艺复兴使社会世俗化了，教会的警察作用随之下降，普通人才

有可能突出自己的个性。这一解脱引起了人类能量的突然释放。不消说，在激发人性中的积极面时也必然触发其反面。恶棍与英雄同来，都显示出非凡的力量。

宗教改革对个人主义所作的主要贡献在于它肯定了个人的良心和判断。它为个人从罗马教会下解放出来奠定了神学和组织上的基础，为确认个人进一步扫清了道路，这也足以解释为什么爱默生对马丁·路德怀有如此敬意。

在西方，宗教在个人主义的形成上起了重要作用。上帝创造了人，并赋予每个人灵魂，这给了人存在的意义以及他作为个人的基本权利。而且，由于承认人在上帝面前都是罪人，社会等级完全不同的人至少享有一时的平等，他们寻求着同样的灵魂得救，期待着同样的最后审判。上帝对人不论其财产门第，一视同仁。个人拯救的教义给了基督徒一种关于个人的特殊意识，虽然基督耶稣以自己的生命为人类赎了罪，拯救仍然是以个人为单位进行的。天主教徒为了帮助自己通过工作来得救，必须依赖教会作为他和上帝之间不可缺少的中间人。马丁·路德的革命一举冲破了这一对拯救的垄断，当他以良心为理由，拒绝按议会要求收回自己的信仰时，他实际上是把他个人的判断置于罗马教会的判断之上。教会的绝对正确被否定了，路德决定听从自己内心的光明而不是整个宗教机构——这是个人对现存秩序的一次大无畏的反叛，个人良心和个人判断的权利就这样开始了，拯救成了个人的追求，犹如班扬在《天路历程》中所描绘的。新教徒根据直接阅读《圣经》作出自己的判断。他不需要神父，直接向上帝祈祷，一切都在他和上帝之间直接进行，宗教本身终于开始转化为一种私人的信仰，而非组织和形式。

马丁·路德藐视罗马教会的革命含义远远超出了他本人的

想象，潘多拉的盒子打开后再也关不上了。对《圣经》的不同理解先是导致了持续频繁的宗教战争，最后终于迎来了和解和容忍。“分裂”走完其自然的过程直到最后一个不可分割的单位：个人。当这一连锁反应终结时，教会被带到每个信徒的心里，组织化的宗教被个人化了。随着教会的权力衰退，对个人起作用的外部权威减弱了。取而代之的是将上帝的力量置于个人心中，作为他内在的权威——他对上帝的信仰和理解。然而，这一内在化的上帝权威不过是伪装了的个人权威。借助这位个人化了的上帝，个人已经武装好准备对付外在世界。个人凭着天赋人权获得了自身的重要性。个人和上帝通过《圣经》建立的直接联系给予个人关于自己权利和责任的强烈意识，由此演变为灵魂的自决权和个人的神圣性。

在这一神圣性的支持下，个人在此后一系列的革命中开始向世俗的权威挑战，其中最凛然不可侵犯的便是君权神授。英国的光荣革命是对绝对君主制的第一次沉重打击，它成功地以一部宪法限制了国王的权力。美国革命根据天赋人权的原则建立了近代第一个共和国，以人民的名义代替了国王的名义。法国革命则是旧世界中群众反对君主制和贵族制的一次狂暴的起义，由于旧制度的腐败和凶顽地断绝一切和平过渡的正常途径，这次起义聚集了非同寻常的复仇暴力。这几次革命的内在联系充分地表现在托马斯·潘恩这个人身上，在为美国革命写了《常识》和《危机》这两本影响深远的小册子后，这个英国出生的世界公民又去法国写了《人权宣言》，他从人权入手，绝对是击中了问题的要害，因为在这些事件的本质中都贯穿着普通个人对自己权利的要求。

西方的这几次划时代的革命和其他许多较小的革命从根本

上动摇了前现代社会的根基，它们削弱了少数人的特权，在某些地方甚至根除了这些特权。在此之前，人类社会一直是少数统治着大多数，个别统治者掌握着绝大多数民众的命运——治理他们，剥削他们，愚弄他们，直至自己因此而腐败。孔子只把注意力集中在上层是十分自然的，因为他所见到的一切苦难都是由于统治者的贪婪，野心和腐败引起的。人民只是任人摆布的受害者。他们确实也会逼上梁山，但是除非出现崭新的政治思想能够改变他们对政府的整体概念，否则农民起义就永远不可能触及少数人统治多数人所产生的对抗本质。造反的人推翻了一小撮统治者，不过是使自己坐上统治者的交椅，打倒皇帝做皇帝只是历史的重复而已。一直到西方爆发了这几次现代革命，情形才完全改观了。实际上也就是从那时开始，西方开始鄙视中国了。在18世纪，中国的文明专制在政治上不仅可以接受，甚至被视为典范。然后突然间，当世界进入19世纪，中国在西方眼里变得可鄙了。对个人的概念发生变化和西方对中国的看法发生变化差不多是在同时发生，这也许不是巧合。在西方，自从文艺复兴后，个人逐步从外在束缚中得到了解放：无论是宗教的，政治的或经济的，到19世纪这一过程基本完成。而中国却始终没有尝到这些禁果的滋味。

欧洲思想史从此目睹了一系列抬高个人的学说，个人自由与个性解放成了像洛克、卢梭、穆勒和康德这样各不相侔的哲学家的共同关注。马克思也不例外，虽然他号召无产阶级联合起来通过阶级斗争去建立共产主义，但他不仅把个人的存在看作任何人类历史的先决条件，也视之为最终目的。然而具有讽刺意义的是，当"个人主义"这个词终于在19世纪20年代产生时，它却首先是贬义的。

“个人主义”一词最早出现在法国革命中，据说，它是由圣西门派发明出来“表达19世纪社会中人的处境特点——他们的失落无根，他们的缺乏理想和共同信仰，他们的社会断裂，以及他们无情的竞争和剥削态度，这种态度源于合法的无政府状态。”[5]尊重传统社区生活的保守分子也把个人主义视为“现代的基本罪恶。”[6]托克维尔基本上同意这种观点，他认为个人主义是将个人从家庭和社会分开的一种力量，使一个人形成“他自己的小圈子”。在他看来，个人主义先将消耗掉“公共生活的美德”，接着将“攻击和毁灭其他所有人”，直至“被完完全全的自私所吞没”。[7]

个人主义主要是在美国的社会实践中获得积极含义的。早期移民把宗教改革后形成的欧洲新思想带到了美洲，在新大陆得天独厚的自然条件中，这些意识形态的基因很快地朝着个人主义和民主的方向发展。在美国的广阔地域中，封建主义从未扎过根，两种主要的个人主义传统——新英格兰个人主义和边疆个人主义——汇合成一股强大的潮流，成为一个鲜明的美国特色和民族理想。

新英格兰个人主义的传统来自清教。清教徒们从新教运动中继承了反权威的传统和强烈的自我意识，他们不断的自我审察又加剧了这种意识。清教移民追随马丁·路德关于“教徒个人的共同教会”的原则，组成了自愿的公理制礼拜会。当时他们上面并没有更高的教会来干涉其自主权，这一方面给予他们更大的生存灵活性，同时也掌握了更多的监督领导的权力。清教关于人类堕落的信仰也肯定了对权力的监督和限制。虽然这些个人主义的特征还远远不是个人主义本身，虽然清教徒并非民主派，他们的制度是政教合一的，但清教对权威的不信任和加尔文

派重视个人的观念却是个人主义产生的温床。由于他们尊重个人良知，他们允许一定程度的宗教争论，当时持异议者的主流正是要求更多的个人自由。

早期最有影响的两位持不同观点的异端分子便是安·哈钦森（Anne Hutchinson, 1591—1643）和罗杰·威廉斯（Roger Williams, 1603—1683）。哈钦森被指责为反律法主义派，也就是唯信仰派，这一派的信徒宁肯相信自己内心的律法而不相信外界的律法，实际上就是企图进一步把个人从教会那里解放出来。哈钦森在马萨诸塞总代会对她的审讯中雄辩地维护自己个人良心的权利。如果她不是公开宣称从上帝那儿直接得到启示，她的辩词并不能被证明是错误的。但宣称聆听上帝的直接启示是致命的越轨，超过了清教的容忍范围。清教徒相信自从《圣经》写出以后，上帝直接的启示便停止了。爱默生在信仰个人内在光明这点上和反律法主义派是一致的，他也宣称永恒的启示，虽然他的启示不是指上帝本人，而是通过和超灵的合一。相隔两个世纪，爱默生不再像哈钦森那样生活在政教合一的体制中，他生活在一个共和国中，因而有更多的历史给予的机会去把内在光明的理论发展到充分的地步。

罗杰·威廉斯的贡献更多表现在宗教宽容和政教分离方面，虽然他关注的是宗教的纯洁，要把教会从政府那里解放出来。1644 年，威廉斯创立了罗得岛殖民地，规定良心自由是个人的根本权利。虽然他和哈钦森都被逐出马萨诸塞清教移民地，他们毕竟都发表了自己的论点，造成了影响。经过许多代人的努力和受益于美国特殊的自然和社会环境，宗教自由慢慢成为事实。但直到独立战争后，宗教自由才最后合法化。

美国革命的领袖们深受启蒙思想家，尤其是洛克的影响。

他们对人的理性具有很深的信仰,因而他们所创建的共和国是一个世俗的国家,其宪法禁止政府干预私人灵魂。杰斐逊把《弗吉尼亚宗教自由令》视为他一生写作中除《独立宣言》外最重要的一篇,其中信仰自由是这样受到保证的:

> 任何人都不得被迫参加或支持任何宗教礼拜、宗教场所或传道职位,任何人不得由于其宗教见解或信仰,在肉体或者财产上受到强制、拘束、干扰、负担或其他损害;任何人都应该有自由去宣讲并进行辩论以辩护他在宗教问题上的见解,而这种行为在任何情况下均不得削弱、扩大或影响其公民权力。[8]

宗教自由即个人良心及思想的权利,只要政府能利用行政手段来强制推行官方意识形态,任何公民自由都只能是空谈。

鉴于杰斐逊一生对宗教自由和民主政治的贡献,他可以被视为美国个人主义的第一位杰出代表。杰斐逊式个人主义典型地表达在他执笔的《独立宣言》里,它强调的是个人的权利,包括生命权,自由权和追求幸福的权利等。杰斐逊的政治思想主要来源于这样几个基本理论:自然权论,社会契约论和英国式的代表政府。通过宪法这一根本契约,公民个人将自己天赋人权的一部分交给政府,以换取政府对他所保留的其他权利的保护。基于这一观念,杰斐逊深信限制政府权力的必要性。在批准宪法的讨论中,许多人怀疑是否需要一个"权利法案",因为宪法只允许政府有数的权力,也就是有限的权力。凡没有明文规定为政府的权力应视为政府所没有的权力。但杰斐逊深知权力自我扩张的本性,坚持将"权利法案"作为宪法修正案正式列入。历

史证明，这一法案在保障美国人民的个人权利方面是相当关键的。杰斐逊对人民充分信任，他宣称只有人民自己，而不是少数领袖，才能最好地保卫他们自身的利益。正是在这一点上，他认为自己和华盛顿意见相左：

> 他真诚地希望人民能就他们能力所及享受更多的自治。他和我观点唯一不同的是我对人民的自然人格和判断力有更多的信心，也更相信他们控制自己政府的安全性和程度。[9]

杰斐逊甚至这样说："我认为时不时来点小造反是件好事，它在政治生活中是必需的，犹如自然界中的风暴。"[10]但是尽管美国革命领袖对人民自治的能力可能有不同看法，但他们都坚信个人的权利。

边疆个人主义更像是美国的特产。当骄傲的自耕农在荒野里落户，他们希望尽可能地少跟政府打交道。据说不管发生什么，他们的怨言是直接说给上帝听的。其实那里本来就谈不上有多少政府的存在。在边疆，文明人被置于半野蛮的境地，主要是与大自然和印第安人较量，而印第安人在他们眼里也就是大自然的一部分。拓荒者远离社会，逐渐形成了一套自己的道德法规去适应那里的形态，经常自己成为执法人。这是一个从头开始的社会，人民还在练习如何在新的环境中和平共处。他们的生活是相对孤立的，社会常常不是他们需要首先考虑的事情。有个拓疆者说过，当他能望见邻居的炊烟冉冉升起时，他便觉得这地方拥挤得令人不舒服了。

对拓疆者来说，以自己愿意的方式来生活，这是最根本的自

由和权利。他们要求政府干预降到最低程度。“自己生活也让人生活”是他们这种个人主义的座右铭。边疆个人主义“主要是自由土地和围绕个人的极大机会造成的结果。”[11]它的特点就是强烈的发展个人的愿望和对政治经济平等的民主要求。杰克逊是这种个人主义潮流在政治上的代表。杰斐逊虽然是一个坚定的民主党人，但他相信德才兼备的天然贵族。他考虑到民主体制把治国的重负交给人民，国民素质就成为国家政治的先决条件，故而对普及教育投入大量精力，以便使人民在受教育后能更好地治理自己。杰克逊却不然，他相信人民已经足以自治了，他对“普通人的内在品质具有信心，相信他有权在世界上找到自己的位置，相信他有能力参与政治。”[12]杰克逊式个人主义把大众意志和大众权力带进了美国政治，在 19 世纪早期给这个新兴国家注入了极大的活力。每个人似乎都相信，只要他自己努力，任何事都是有可能的。人类平等和个人自由的思想使美国社会逐步走向世俗化，平民化和物质化。

正是在这个历史时刻，托克维尔访问了这个年轻的共和国。托克维尔来自一个等级森严的旧社会，因而对人人平等的社会现象尤为敏感。他对每个美国人都享受着追求自身利益的最大自由感叹不已。他不能不对这一事实感到诧异：“美国人的有利之处在于他们达到了民主状态却不必忍受一次民主革命，他们是生来平等的而不是后来变成这样的。”[13]他发现在美国“自利”这个词不是羞耻，恰恰相反，“正确理解的自利”的学说是被普遍接受的，而且也许正是美国繁荣的秘诀。何为“正确理解的自利”？简单地说，就是美国人承认一个人追求自身利益的合理合法性。但是自利应合乎法律，来得诚实，而且以不损害他人的自利为基础。同时，他们相信一个人在为他人服务时也是在为

自己服务，牺牲精神并非单方面的付出，所以美国人不喜欢侈谈献身精神。托克维尔接着评论道："正确理解的自利原则并不见得很高尚，但它简单明了，它并不以伟大的事业为目标，但是能毫无困难地达到它所追求的那些目标。它也是各种能力的人所能把握的，所以每个人都不难学习和坚持它。"他继续预言道，如果这一原则通行于整个道德世界，"杰出的美德肯定将变得稀有，但我认为极度的堕落也不会常见了。"这一原则

> 也许妨碍某些人远远高于一般人水平，但另外一大批人，他们原本会远远低于一般人，也就被遏制住了。从个别人看，他们被这个原则降低了，但从全人类看，则被升高了。[14]

总之，正确理解的自利原则适合一个民主制的大众社会，从长远看，也会有利于人类。

自由与平等似乎能起到相互平衡的作用。托克维尔认为，政治自由能最有效地弥补平等造成的缺陷。同时，平等又能抑制自由所释放出来的过于强大的个人。托克维尔对个人主义的最大忧虑在于它把个人从社会中异化出去的倾向。但他又注意到结社自由是对极端个人主义的一种平衡，普遍的自利原则使不同个人间的利益相互牵制。从最终的结果看，为善是符合每个人的利益的。显然，个人主义、平等、民主都是整个机制中不可分割的部分，只有每部分都在起作用时，整个机制才能有效地运作。托克维尔毫不怀疑，在全欧洲实行民主制只是个时间问题。

正当美国个人主义的胜利令托克维尔目眩之时，美国已经出现了这一新思想最杰出的代表，那就是爱默生。当时，美国的

个人主义已经在二百年中经历了许多发展阶段——英国传统，清教时期，殖民自治，革命政治，宪法程序，杰斐逊启蒙时期，杰克逊大众实践等等，现在爱默生要把它提炼成一种民族的文化精神。爱默生的个人主义在肯定个人自由和权利方面和他的前辈是完全一致的，但它具有心智和超验的特点。它超出了政治、社会和经济的范畴，进入道德、哲学和形而上的层次，或者说，它是在19世纪上半叶浪漫主义的时代精神中，清教精神和世俗个人主义的结合。

爱默生的超验主义个人主义强调个人的主观精神，它将个人从经验的层次上升到超验的层次。一个人衡量自己的尺度不再是其他的个人，而是抽象的个人，这个大写的人潜在于他自身之中。爱默生强调个人的四个方面：第一是个人的神圣性。作为超灵的一部分，每个人都可以声称自己的神圣。每个人由于分享着宇宙之灵而都是一个小宇宙。爱默生写道："谁来为我界定个人？我看着这独一无二的宇宙之灵有如此众多的表现，深感惊畏和欢欣。我看到自己融于其中，正如植物生于大地，我在神之中成长。我只是他的一种形式，他是我的灵魂。"[15]他相信如果正确看待一个人，每个人都"包含着其他一切人的天性。"[16]在一个人的内心，那"最深处的便是神圣的。"[17]神圣的个人是不允许受到任何人的侵犯的，哪怕是他的家庭成员："我不能出卖自己的自由和权力去维护他们的敏感。"爱默生鼓励每一个个人"接受神明为你找到的位置"[18]。

第二是个人的特殊性即个性。爱默生把人的个性定为"现代社会的特点"[19]。他坚持认为"人不是造得像盒子那样……千篇一律的，一样的向度，一样的能力；不是的，他们是经过令人惊讶的九个月才来到世上，每个人都有一种不可估量的性格和

无限的可能性。"[20]个性便是一个人的价值所在。无论何种情况，他都不应该牺牲自己的特性去迎合社会。"谁要做个人，必须做一个不迎合者。"[21]出于同样的理由，爱默生说："每一个新思想，每一个人的新振奋抵得上世界上所有的饭囊…… 一个人对世界比整个中国和日本王国加在一起还有用。"[22]

第三是个人的无限潜力。爱默生把个人视为社会和历史的中心，他说："世界不算什么，人才是一切；你自身中有着一切自然的法则…… 你该知道一切，你要敢于面对一切。"[23]爱默生的宇宙乐观主义是建立在人的可完善性上的，他号召个人在各方面充分实现自己的潜能，尤其是智力的潜能："把当代的一切能力，过去的一切贡献，未来的一切希望，都吸收到他自身中去。"[24]

第四是个人的自足和个人的自治权，爱默生的自立说是对这两者的确认，并同时提供了如何实现自我和如何与外在世界相处的方法。他相信"如果一个人毫无畏惧地按自己的本能生活并坚持下去，这庞大的世界将要围着他。"[25]然而个人在得到尊重的同时也接受了压力，因为培养自己的能力成了个人的责任和权利。随着个人成为他自己的主人，成为一个独立的有尊严有价值可完善的道德使者，他必须振作起来证明他自己，必须对自己的状况负全部的责任，他的失败将使他作为个人感到羞愧。

爱默生的个人主义是美国社会民主精神的缩影。他的个人指的是任何一个人，而不是旧世界中的个别"救世主"或英雄，他们的伟大往往是在牺牲大众的前提下得以实现的。爱默生痛恨个人崇拜，他说：

> 我相信人是被损害了，他损害了他自己……他们甘心像苍蝇一样在一个大人物的道路上被扫到一边，好由他来充分发展人的共性，所有人最热切的愿望便是看到这共性被光大发扬，他们从被践踏的自身取下尊严，放到一个英雄的肩上，宁可死去以便献出一滴血好让那颗伟大的心脏跳动，让那些强大的肌肉去战斗去征服。[26]

在爱默生看来，每个人都同样特殊，都有同样的潜力来实现自己的价值。所以爱默生是不会使用尼采的"超人"这类词汇的，因为"超人"暗示了人的不平等。相反，他用"局部的人"来对照"整体的人"或"普遍的人"。伟人是具有代表性的人，他们并非超人，只是更充分地实现了他们人的潜能。爱默生解释道，拿破仑的伟大是因为他代表了勤劳而有手艺的阶级，这是人民大众所能认同的。拿破仑是"民主的化身"，"他所指挥的人民个个都是小拿破仑。"[27]在他们以自由和平等的名义进行的联合征服中，"旧的枷锁下的封建法兰西被变成了一个年轻的俄亥俄或纽约。"[28]但拿破仑也同时有着他手下民众的毛病，爱默生得出的教训是，"每一种试验，不论是大众的还是个人的，若有感官的和自私的目的，就要失败。"[29]不过，拿破仑代表了一个阶段，甚至一个时代，"我称拿破仑是现代社会里中产阶级的代理人或法官。"[30]

爱默生式个人主义在个人主义这个概念的发展中具有承上启下的作用。一方面，当时资本主义工业化和社会大生产已经开始在拉平和吞没个人，爱默生是在为个人进行呐喊。这种个人主义意在通过提高人的灵魂和精神来战胜物质主义和拜金主义。另一方面，美国民主制中的多数专制对个人的压迫也日趋

明显，提倡个人主义旨在保护个人的权利不受侵犯。就这样，个人主义从作为被压迫民众的产物转化为对抗作为压迫者民众的武器。梭罗的公民不服从理论最好地代表了这一精神。梭罗把自己的良心看作比法律更高的道德原则，发动了一场“个人革命”来抗议多数人通过的不公正的美国侵略墨西哥的战争。这是马丁·路德宗教改革传统和新英格兰清教传统在年轻的共和国里一种出色的世俗化发展。

个人主义在从欧洲移植到美国的过程中，完成了从否定到肯定，从消极到积极，从初始到成熟，从理论到实践的转化。它在美国的成功表明了个人主义的被接受是由一个社会的自由、平等和机会等诸方面状况所决定的。也许，这就是为什么当欧洲回荡着一个“共产主义的幽灵”时，美国却在欢庆个人主义的成功。当时美国北方正在大举改革之风，但是没有一种社团群体的实验比个人主义更为持久。确实，如果一个社会能允许个人施展才能，愉快地实现他自己，那么他又何必要去冒险消失在一个群体之中呢？

二　中国强调上尊下卑的传统文化中不会产生个人主义——无“私”焉有“公”——东西方对人的生命的态度——制度与国民性——个人主义在中国

个人主义对中国传统文化来说完全是陌生的。我们已经谈到，个人主义不是一个孤立的概念，它作为一种道德和政治原则，需要在一个完整的价值系统和体制机构中才能发挥作用。

中国社会的三大基本结构——高度中央集权的官僚机构，绝对君主制和宗法制，都是从本质上和个人主义水火不相容的。从文化上讲，个人主义的思想基础在中国也极不发展。中国人不重视个人的判断，更习惯于统一的群体的思想，总是把“别人怎么说”看得比“自己怎么想”重要得多。中国政府历来统管思想，中国文化中也没有天赋人权和社会契约的学说，没有民众参政的传统，大部分人也不认为自己有这个权利。所谓“国家兴亡，匹夫有责”，也只是到了需要百姓出力牺牲的时候才用得上。况且，什么时候说过“匹夫有权”呢？没有权的人又谈得上什么责任呢？在西方，个人的渺小是对上帝而言。在中国，个人的渺小是对整个等级制而言。中国人习惯于一个等级化的社会，等级化的人际关系，一个个很清楚自己的位置。从小长大，中国人受到的教育和训练总是听话、服从、迎合，说到底，忠孝所要求的就是无条件地听话。在他们的政治思想中，“自由”是个陌生的概念。因此，当托克维尔和爱默生开始在担心民主政治中日益强大的多数人专制时，在中国，少数人专制仍然天经地义，人民也极少有去怀疑这种制度的。

中国文化中并非没有个人主义的成分，但它们与现代个人主义显然不能混为一谈。很难说这些个人主义的成分或色彩是否会朝着个人主义的方向发展，但起码中国的文化背景没有允许这一变迁的发生。中国悠久的历史早已证明，中国不是个人主义的合适土壤。这里，我们从个人主义的角度出发，对中国几种主要学说进行一次扫描，看看它们关于自我的概念和个人主义有什么相关。

儒家关于自我的概念主要和自我修养联系在一起。他们对自我的意识集中表现在重视个人的气节、人格和责任。一个儒

家的君子要有真正的勇气来抵制名利的诱惑，权势的威逼。儒家对人类的自我完善颇有信心，鼓励自立的精神。他们认为做人就是做有德行的人，有德行应该是为自己而不是为了炫耀的。在儒家君子的内心中有着一个极强的主观的自我。从孟子维护"士"和人民的尊严中可以看出，儒家具有一定的个人主义的潜在倾向，但是，儒家关于自我的概念中有几点使它不能发展为个人主义。

首先，儒家的自我是一个严格的道德概念，而不是政治或法律的概念。它关注的主要是一个人的人格或性格。从政治或社会的角度来说，个人不过是群体的一员，个人是作为人际关系中的一个环节来获得他的意义的，尤其对一般民众而言。在中国文化中，没有上帝这样一位至高无上者来赋予个人一种超验的人生价值和意义。在儒家"修身齐家治国平天下"的公式中，个人是始点而不是最终目的。他甚至不属于自己，故而不可能为自己的利益和权利辩护。儒家提倡"吾日三省吾身"，曾子说，"为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？"(《论语·学而》)反省的内容主要是人际而非个人，目的是通过履行自己对他人的责任而达到社会和谐。在一切人际关系中，个人的言行都必须符合礼仪。孔子说："非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。"他认为，只有当"君君，臣臣，父父，子子"(《论语·颜渊》)的时候，政府和社会才能达到"治"。儒家的政治原则是社会的安定，而非个人的权益。

其次，儒家的自我修养从本质和内容上看，并不鼓励个性。一个人修身是为了按照圣人的方式去求道，既然道只有一个，而圣人又都是符合道的人，那么成功的修身就会产生出许多类似的性格，而不是独特的个性。换句话说，他们的特性就在于和共

性的认同。从某种意义上说，要使自己合乎道，正是要摆脱自己的特性。对孔子来说，自由不是去发展个性的自由，而是不费力气自然地达到和道的一致。他回忆自己的经历："六十而耳顺，七十而从心所欲，不踰矩。"(《论语·为政》)要达到人的内在自我与儒家严格礼仪的完全一致，自然必须经过一个脱胎换骨的自我改造。在这个过程中，个人的特点很容易就遗失了。

对儒家自我的最大限制，当然还在于其维护的等级制大框架。儒家人格的最高道德原则就是"忠君报国"——它要求个人作出一切牺牲来达到它，尽管忠君和报国有时会相互矛盾，置个人于两难之中。如果君王有错或有罪，大夫有责任去谏，甚至冒死而谏。所以有臣子抬着棺材去死谏的，以示决心。但是为什么他要为一个执迷不悟的君王而死呢？为什么他要为自己正确的行为而死呢？为什么他没有权利说出自己的意见而君主却有权利置他于死地呢？这些问题在一个中国人听来觉得陌生，正像这些史事让一个美国人觉得荒唐一样。中国人只骂昏君而不骂皇帝，只推翻暴君而不推翻暴政，因为他们千盼万盼的就是一个好皇帝。中国历史上发生过那么多次争夺皇位的事，却从来没有像英国那样产生过限制王权的企图。"伴君如伴虎"，多少忠臣在为朝廷和国家作出贡献后却像狗一样被杀害了，没有任何法律可以保护他们不受皇帝个人的好恶或一时喜怒的迫害。他们抗议的途径就是自杀、入空门或入荒野。从理论上说，如果皇帝有这种能力来实践他的一切意志的话，他是不受任何法律约束的。任何人即使官至极品，达到一人之下，万万人之上，也仍然处于君王的生杀大权之下。穆勒正确地指出："一个中国官员和最卑微的农夫一样，都是专制主义的工具和奴隶。"[31]因为国家是一家一姓之天下，大臣不过是王室的奴才。基于这种

社会地位低的人对高的人单方面绝对服从的原则,形形色色的愚忠愚孝都被当作美德来赞扬。如果一个人的生命都被另一个人所掌握,还有什么个人权利可言?只有地位高的人对地位低的人有权利,而地位低的人的权利呢?在中国的道德准则中却难以找到。在中国复杂的人际关系中,一个人的权利与他的责任往往是不成比例的。

儒家不能成为个人主义产生的基础,那么法家又当何论呢?法家有两个主要成就,一是在中国政治思想中强化了法的概念,并宣扬贵族平民在法律面前的平等。韩非子主张“法不阿贵”,“刑过不避大臣,赏善不遗匹夫”(《韩非子·有度》),这是对“刑不上大夫”这一古代观念的纠正。二是法家藐视过去的权威,采取“世异而事异”,“事异则备变”的“法后王”态度,这对社会的进步通常是有利的。但是法家也许是诸子百家中离个人主义最远的,它的法治并非现代意义上的法治,因为君王是超越法律之上的。中国的法律制度从来就因人而异,它只能是专制统治工具,而不是人民权利保障,也许这足以说明为什么中国在公元前535年就刻下了第一部成文法,却始终不曾出现真正的法治社会。直到19世纪中叶的太平天国,农民起义的领袖们仍然自称千岁万岁,置身于法律之上,对自己宣传的平等真是莫大的嘲讽。

法家提倡的是权术,通过操纵法和权,他们可以在尽可能短的时间内使一个王国强盛起来。法家削弱贵族的目的在于确立君王的中央集权,通过一个自上而下的官僚制度来进行统治。法家以君为本,“人主虽不肖,臣不敢侵。”君主执柄以处势,令行禁止,推行的完全是独裁之道,愚民政策,根本不尊重平民个人,或者说是不尊重人的因素。在他们眼里,老百姓无个性可言,他

们只是工具。法家关心的只是如何使用奖惩的手段来操纵他们的行为，为的是使"民尽死力以从其上"。在中国，是法家首先实行连坐以迫使人民相互监督告密。凡是能增强国家权力的手段，无论其道德蕴含如何，他们都会不顾一切地采用，他们对人民的自由和权利是绝不在意的。历史表明，法家只会导致极权制，而不是个人主义。法家是通过中国的第一个皇帝赢得成功的，但很快，秦始皇的暴政便垮台了，法家从此名声不佳，尽管它的影响在中国政治中盘根错节。

现在再来看看道家。在中国的哲学中，道家和个人主义最为相近。道家宣扬回归自然，追求的是和入世的儒家法家完全不同的生活方式。道家顺其自然，注重自我，强调内在的自由。儒家要求人们克己复礼，达到与礼的一致。道家则要求人与自然合一，顺手内在的自我，顺手自己的个性。道家侧重于人和自然的关系，强调人的自然性而非人的社会性。因此他们鄙视社会上的功名、利禄、礼教这一套。道家在政治上主张无为而治，政府的存在是为了让每个人追求他自己的真性情。

然而，道家的思想和态度与现代个人主义也完全不同。第一，他们不想介入社会，在社会中实现自己，而是要逃离社会。根据"无为"的原则，争取政治权利对他们来说是毫无意义的。他们要的是与自然合一，最终归融于自然。道家的唯一反叛方式是逃遁，不是隐居于高山名川，就是逍遥于醇酒诗画。第二，道家从自然主义到相对主义，从相对主义到齐物论，将世界万物等量齐观，这就有可能否定个性。第三，作为政治理论，道家不可能建立一种新的社会秩序来保证每个人所需要的个人自由，因为他们对所有至关重要的法律问题或权威问题不是没有涉及就是没有解决。在实践中，道家只会意味着倒退到原始社会。

难怪老子的乌托邦是一个“鸡犬之声相闻，老死不相往来”的地方。他们的政治理想——在自然状态中实现一切的完全和谐——是不可企及的。人类社会毕竟不是完全自然的，因为人不像植物或动物，人是有意志有思想的。人不可能弃智绝圣，回到“民知其母，不知其父，与麋鹿共处”的原始状态。只有在社会实行民主后，个人自由才可能受到法律的保护，但那又未必是道家所追求的那种内在自由了。

道家可以被视为一种无政府主义的个人主义。它对个人的精神有一种解放的力量，因而对中国的文学艺术产生了极大的影响。在魏晋时期，道家风范对中国上层影响巨大。当时儒家的礼仪受到公开否定，个人癖好和异端行为受到欣赏，甚至三纲也受到挑战。但这种倾向看来只是个性解放或自我放纵的知识分子一时偏离了“正道”，很快便被儒家正统压倒，从此再没能聚集到当年的气势，也不可能发展为一种政治原则。

佛教从总体上说是一种沉思默想的宗教。在佛教关于自我的概念中，也有某些潜在的个人主义倾向。其一，佛教相信人的可完善性和自我修养，佛教的“即心即佛”是对每一个人而言的。其二，佛教的解脱完全依赖于个人努力，所以必然强调个人的作用和主观能动性。佛教徒通过静坐沉思，克服自我中的本能欲念，去达到“涅槃”的终极境界，也就是从世俗牵挂中彻底解脱出来。佛在圆寂前还在教诲弟子说，解脱是一件个人的事：“作你自己的明灯，别把你自己带到任何外在的避难所去，别寻找自身以外的任何避难所。牢牢地把握真理如明灯。”[32] 其三，和基督教一样，佛教教义宣传人类平等和四海之内皆兄弟。早期佛教在印度是对种姓制度的抗议。

但是佛教的整体世界观决定了它不可能沿着个人主义的方

向发展下去。因为，佛教的个人主义倾向不涉及政治，佛教徒本应撒手不管红尘的事务。清教徒说自己虽然在这个世界里，但是不属于这个世界，佛教徒甚至不想在这个世界里。他们也没有清教徒那样的野心，要在尘世建造一个上帝的王国。佛对弟子说，他只教两件事："受苦的事实和脱离苦海的可能性。"[33]从这个尘世获得自由的方法就是一心一意打坐。像道家的"无"和"无为"一样，佛教徒也崇拜宁谧的"空"或"无"。此外，佛教相信"无常和无我"，在佛教徒看来，一个人的本我不过是他暂时的自我，拯救就是摆脱这个尘世中过度的本我去达到不属于这个世界的真我。因此，佛教徒是不可能像个人主义所提倡的那样在这个世界里表现自己完成自己的。

总之，中国儒佛道这三种主要的思想中关于自我的概念和个人主义都不一致。他们的个人是一个道德载体，而不是政治实体，更不是法人。儒家主张改造社会，道教和佛教则倾向于退出社会。儒家的改革也不是像西方发生的革命那样要解放个人，而是要用礼仪和等级制来规范个人。儒家最不愿意去做的事就是颠覆社会秩序。

三教都主张去私欲来达到更高的精神境界和社会安定。在中文中表达"个人"常用"私"这个字，它同时也包含着自私的意思，可见这两个概念在中国人脑子里是经常可以认同的。所以毫不奇怪，儒佛道三教都把个人利益或私利贬为自私。老子教诲"少私无欲"的道德，"常使民无知无欲"，庄子谈"忘我"，"无我"，"空我"。孔子批判私利的过度，说道："放于利而行，多怨。"(《论语·里仁》)他的弟子记录说"子绝四"(《论语·子罕》)，其中之一便是毋我。孟子建议养心莫过于寡欲。

在中国思想史上，大概只有杨朱一人公开宣扬过"为我"的

学说。杨朱的"为我"如此彻底,以至于都没有为后人留下任何著作。但据说他曾说过"拔一毛利天下而不为也。"这句话一般认为可以有两种解释,一是他决不肯为利天下而拔一毛;二是即便有天下之利,他也不屑拔一毛而易之。第一种解释偏重于自私,第二种解释偏重于自己的价值。孟子采用的是第一种解释,并斥之为"横议",他把杨朱和墨翟放在一起批判:"杨氏为我,是无君也;墨氏兼爱,是无父也。无父无君,是禽兽也。"(《孟子·滕文公下》)在儒家文化中没有魔鬼一说,所以骂人禽兽已属最高级了。值得注意的是,孟子攻击的矛头是针对杨墨学说对等级制的瓦解,他确实击中了要害。倘若社会上每个人都有了"自我"的意识,"为我"的可能,那么等级制就很难维护了。

可见,中国人一贯不赞成"私",把"私"视为万恶之源。个人权利既被视为私利,也就不会受到尊重,个人经常被要求作出无谓的牺牲。中国人几乎没有私权的概念,在中文中原本没有一个和英文中 privacy 相等的词。足见中西文化在对待个人方面的不同。现在一般译作"隐私权",其实未必确切。因为"隐私"一词原意为不可告人的秘密,而 privacy 主要表示个人有不被打搅的权利,有私事不必告人的权利。龚自珍毕竟是个"不拘一格"的思想家,他在《论私》一文中曾对所谓的"无私"提出质疑,问道:"今曰大公无私,则人耶? 则禽耶?"[34]但是中国思想家中从来没有人像穆勒那样,提出要给个人保留一方领地,连政府也不得干预。斗私的传统在中国是这样根深蒂固,直到 20 世纪初西方个人主义介绍到中国来之前,几乎从未受到过认真的挑战。

既然中国斗私已经斗了几千年,那么这场斗争成功了没有呢? 从某种意义上讲,也许可以说是成功了,因为个人仍然在各

方面受到压抑，旨在使个人权利合法化的个人主义从来没有发展的机会。但是从更大的意义上说却没有成功，也永远不会成功。

首先，个人是人类存在的最小单位，个人利益对个人来说是必不可少的，它将和个人的存在同样久远。没有一个人能够毫无个人利益而生活，想铲除个人的利益却保留个人的动力纯属幻想。

第二，中国实际上也并不缺乏个人，自古以来中国有的是大权独揽的强有力的个人，他们把天下国家都能视为私有。中国缺少的只是平民的个人，是不分等级的个人之间的平等。中国也不是不讲私权，但只有上层才有这种特权。百姓是不能去打搅官吏的，而七品官出门也要打出"回避"的牌子，一切都看这个"个人"在等级制里处于什么位置了。一个人的权力越大，就可以享有更大的私利和私权。最大的私利当然莫过于皇帝拥有天下，当他享受着几乎是无限的私利时，却要铲除别人的一点小小的私利，岂非无稽之谈？否定普通人的私利只会有助于一小撮人的私利膨胀。从这个意义上说，个人主义是强大的平权平等力量，个人主义也可称为平民主义。

第三，"公"与"私"本是一对反义词，缺一不可。既无"私"，又何来"公"？一个人如果不能合法占有任何私产，甚至连人身也不属于他自己，那么无论他做什么，无论他从公家取走什么，都不能被视为"私"了。否定掉"私"，事实上也就否定掉了"公"。既无"私"，就无法分清"公"与"私"，公私不清的结果大都是"公"落入了某些人的"私"。对普通个人的不尊重发展到一定程度就是对人类生命的不尊重。爱默生到了晚年仍然在思考东西方对个人的不同态度，他在日记中写道：

在我论"文明"的那篇文章里，我忽略了一个重要特点，也就是对人的生命的日趋尊重。东方国家和欧美国家的区别主要也在于此。据说在法国的日本人对执行一次死刑所需要的巨大装备和耗费感到惊奇：参阅 FOR186 中东方屠杀的一些例子。还要记住斯科特将军关于不必要地多牺牲一条生命的名言。[35]

在作家沈从文的自传中也谈到这种草菅人命的态度。他回忆儿时湘西军阀混战时期，每次有军队进入他的家乡，便要杀掉成百上千的无辜农民来压压局势，制造一点恐怖气氛。幼小的他便目睹砍下的人头堆成了堆。这种事在当地引以为常，根本未能列入震惊全国的事件。在人类历史上，以广大民众的生命为少数英雄铺路的时间太久了，所谓"一将功成万骨枯"，大家好像反倒容易接受了。个人主义作为平民百姓的自我肯定无疑是现代史上的里程碑，也是现代思维的重要特点。

不同的制度形成了关于美德的不同概念。中国对个人主义的排斥是社会长期等级分明的结果，在等级制中老百姓个人的自主当然不会被视为美德。托克维尔对这种道德的虚伪性作了很好的透视：

当世界由个别有钱和有权的人把持时，这些人喜欢大肆谈论有关人的责任的崇高思想。他们津津乐道忘我的品质如何值得赞美，为善又如何不该希望报答，就该像神的为善一样。[36]

人们常说，有什么样的臣民便有什么样的君主。社会制度一般说来是和人民的心智发展程度相适应的。这就产生了一个问题：中国封建社会如此漫长，步入现代又如此艰难，是不是只有一个人说了算的绝对君主制或少数治理多数的贵族制才适应中国人的国民性呢？是不是真的有人需要崇拜别人，而有人需要被人崇拜呢？是不是中国人必须崇拜一个真龙天子呢？但问题一旦提出，就觉得其中的荒谬不言而喻。在一个国家的制度与其国民性的关系中，我们也许有必要区分两种情况，其中因果的作用是不同的。当人民有权选择他们的领袖时，选举产生的领袖就较好地代表了他们的心智水平和素质。当人民没有这种选择权而必须服从领袖时，领袖的素质就可能决定人民的素质。换句话说，统治的方式可以促进或阻碍人民心智的发展，从这个角度着眼，国民性可以说是一种制度不断筛选和标准化的结果。孟德斯鸠毫不怀疑"中国是一个专制的国家，它的原则是恐怖。"[37]而他对专制的定义是："专制政体是既无法律又无规章，由单独一个人按照一己的意志与反复无常的性情领导一切。"[38]自从公元前二世纪中国大一统后，中国人主要生活在绝对君主制和中央集权的官僚体制下，老百姓由外力控制着，并且受到一种官方思想的禁锢，他们别无选择，只有服从统治者，服从统治思想。他们的心智不可能向别的方向自由发展，即便在歌舞升平的乾隆盛世，文字狱案就有约135起之多，凌迟，处绞，斩决的下场应有尽有。纵然一个人可能"活得不耐烦了"，但也不能冒株连九族之险。经过二千多年的反复适应和训练，顺从便成了中国人的习惯，甚至成为国民性的基因。人民理所当然地认为政府便是一切，个人则什么也不是。

美国革命后，曾经有过一次关于政体和国民性的激烈争

辩，焦点是一个共和国的公民与一个君主制的臣民相比，是否需要具有更多的美德？答案是肯定的。一个人享受的自由和权利越多，要求于他的责任和自理能力也就更多。其实孟德斯鸠早就说过："共和国需要品德，君主国需要荣誉，而专制政体则需要恐怖。"[39]有几种品性明显是专制制度的产物：无知，麻木，奴性和孤立，因为这些品性符合专制的需要，是维护专制的先决条件。一个在暴力统治下成长的民族如同一个在拳头下长大的孩子，会习惯于服从暴力而不是服从真理。他们没有多少机会来运用和发展他们的理性和自治能力，因为一切重大决定都由上面替你作了并且强加于你。一旦这种权威出现真空，毫无自治训练的人民必定失控，很容易成为暴民，因为他们从来不知道在没有人管束的时候该怎么管束自己。法国革命发生在美国革命之后，却达不到美国人所表现出的政治成熟。杰斐逊在给亚当斯的信中分析了自己支持的法国革命之所以失败的原因：

> 一场起义终于开始了，这是科学、才华和勇气在反对等级和门第，后者已成为鄙视的对象。起义在初次努力中失败了，因为城市中的暴民是起义的工具，但他们被无知、贫困和邪恶损害了，不能有节制有理性地行动。但世界会从这第一次灾难的痛苦中复元的。[40]

为了保住自己的政权，所有的统治者都相信并且运用"分而治之"的策略。托克维尔写道："专制由其本性决定是多疑的，把人们之间的分裂视为维持统治的最好保证，它通常尽各种努力将人们保持在分裂孤立的状态。"[41]在专制统治下的人民更容

易相互提防而不是相互信任，自由结社的概念是完全陌生的，不许可的。在权力真空出现时，可以想象这些向来就被分开的人们必然会各奔东西——“一盘散沙”。

专制滋长奴性，人的独立精神是它最忌恨的，必不惜一切代价将其摧毁。由于公开表示不同过于危险，人们往往学会一种自我保护式的阳奉阴违。但从长远看来，这种性格特征无论对谁都是坏处多于好处。奴性可以为一个主子服务，它也同样可为别的主子服务，被一群阿谀奉承的宵小所包围的主子并不见得有多少安全感。最可恶的当然还是败坏了国民性，如穆勒所说：“一个国家把国民变成侏儒，以便使他们成为更加驯服的工具，就算是为了有益的目的，但这样做只会发现，与侏儒在一起是没法成大事的。”[42]

对公共事务的普遍冷漠导致了人民在政治上的无能。公共意识首先来自参与公共事务的权利，既然一个人被否定了这一权利，他对公共事务的态度不可避免地由无可奈何转为冷漠。他被迫退到保护自己，只关心自己的地步，整个外在世界对他来说是异己的，甚至是敌对的。与他的无权状态相适应，他的责任心也必然薄弱，哪怕他以损害公共利益为代价去谋私利，也不会令人吃惊。托克维尔这样来形容专制制度如何腐蚀一个国家的国民性：

> 在人心的所有恶之中，专制最欢迎利己主义。只要被治者不互相爱护，专制者也容易原谅被治者不爱他。专制者不会请被治者来帮助他治理国家，只要被治者不想染指国家的领导工作，他就心满意足了。他颠倒黑白，把齐心协力创造社会繁荣的人称为乱民歹徒，把只顾自己的人称为

好公民。[43]

于是便出现了一种两难状态：只要国民性不变，制度就很难改变，而制度不变，国民性也不会改变。中国在进入现代之际，也许就处于这样一种两难之中。中国的国民性已经在几千年的封建专制中形成，现在中国到了不变则亡的关头，但哪样先改变呢？制度呢，还是国民性？双方似乎都没有能力改变对方。要打破这种僵局，也许只有两种可能性。一是通过外界的力量，这力量可能是友善的，也可能是侵略的。二是制度和国民性同步前进，你挪一步我挪一步，相互提携。但一切总要有个开端，鸦片战争就起了强制干扰旧制度循环的作用，辛亥革命则创造了一种相对宽松的气氛，以利于国民性的自由发展。

这样在本世纪初，居然连个人主义也有机会被介绍到中国来了。它在这个古老的帝国，新生的共和国中引起了巨大的骚动，受到了先进知识分子的一致称赞。五四运动的领导人在他们生命中的某个阶段几乎都写过文章来赞美个人，颂扬个人主义这一新奇而具有解放力的思想。这些人中不仅有资产阶级，也有共产党人，包括毛泽东。青年毛泽东对个人主义的推崇达到了非常热情甚至激进的程度。他表扬西方文化把个人而不是群体作为社会的基础，个人在国家中获得了极大的重要性。相比之下，他批评中国文化强调宗法和等级，他说："几百万的中国人像奴隶那样活了几千年，只有一个不是奴隶的'皇帝'"。他以爱默生式的热情宣称："可以这样说，个人的价值超过宇宙的价值。"[44]他否定所谓的毫不利己的彻底的利他主义，认为这是不可能的，因而是虚伪的。

但是，这一场似乎像是中国的启蒙运动不久便夭折了，原因

是多方面的，日本的全面侵华肯定使形势起了急剧的变化。在为民族存亡而战时，团结一心必然压倒一切，个人主义在民族主义的大义凛然前似乎丧失了其合法性。从意识形态的角度来说，一个外来观念也很难在短时期内克服所有阻力，站住脚跟。中国人向来把家国放在个人之前来进行思维，起码理论上说应该是这样的，统一思想和个人主义也许确有内在矛盾。统治者不喜欢对付不同观点和争论，认为这是对他权威的挑战。人民有时则宁肯被动地接受别人为他们作的决定，不习惯自己作决定所带来的麻烦和责任。

中国在王朝覆没后发生的大觉醒运动是既不彻底又被中断。头脑中的革命没有完成，大部分国民还是按原样思维，社会便很容易回到它原来的样子。个人利益又再次成为攻击的目标，个人权利又再一次被忽略。个人主义被等同于自私自利，再一次变成不可容忍的罪恶和禁忌。

三　个人主义过时了吗——民主的根子就是“尊重你自己”——对个人主义的忧虑——平民以个人主义对抗专制与特权——个人与社会——“世界上最光辉最宏伟的事业就是使个人站立起来”

孔子说：“过犹不及。”任何一种学说都有其局限，个人主义也不例外。产生局限的根源在于人是有局限的，不完美的人不可能创造出完美的理论，问题是如何不去滥用一种理论。任何理论都是某一特定环境的产物，它们都提供了某种独特的观察

角度。接受一种理论就是在懂得它局限的前提下，汲取它有益的精神，一个天才的作家需要一个天才的读者来将其闪光的火花延续下去。

爱默生对个人主义的许多说法都具有超验主义的性质，如果不从超验角度来理解，它们便可能导致误读和负面的社会效果。查·艾·诺顿曾与爱默生同船作伴，对爱默生哲学中所包含的危险性作了这样的评论："如此根深蒂固、持之以恒的乐观主义虽然在爱默生这种性格的人身上可能只显出其可爱的一面，但对一个民族来说是危险的理论。"[45]原因并不是爱默生这方面有什么道德缺陷，而是因为并非人人都有他的这种内在品质。当超验主义者因爱默生激动人心的演讲而大受鼓舞时，一些巧取豪夺的暴发户也同样热切地引用爱默生的话来为自己的无限扩张辩护。没有一位思想家能把自己的本意强加于读者，也没有一种理论能逃脱被误解和庸俗化的命运。

个人主义在西方已经实施了相当长的时间，它的一些潜在的问题已经慢慢显现出来而受到公众的注意，也有人已经在谈论个人主义的衰落或失败。也许个人主义确实在经历危机，面临新的挑战，但要把它看作已经过去的历史，未免为时过早。至少有两点是不容忽略的，第一，个人主义并非一种固定的教义，而是一种关于个人自信自立自强的理论，因此具有与人类共同成长的潜力。作为一种特定历史和社会条件下的产物，个人主义的确立有它精神和物质的基础。当基础变了，它要么随之改变，要么被淘汰。但只要个人主义的基本原则仍被承认，它就继续在起作用，虽然它会随着变化了的形势作某些修正。而这也正是个人主义目前的状态，新的诠释一直在对个人主义进行重新建构。

第二点是更重要的，在民主国家里，个人主义的基本精神不仅已被普遍接受，而且被机构化法律化了，因此造成一种假象，似乎个人主义已经过时。但是怎么能设想一个没有个人主义的现代民主社会呢？浪漫主义是感情上的个人主义，自由主义是思想上的个人主义，多元化是社会领域的个人主义，放任主义是经济领域的个人主义，民主则是政治上的个人主义。一句话，从托克维尔和爱默生的时代以来，个人主义在西方确实是大大地扩展了并扎下了根。它不仅被法律化，而且成了一种生活方式，表现在人们的习俗举止上。

以民主为例，正如爱默生所说："民主的根子与种子就是'尊重你自己'这个学说。[46]"民主说到底，就是对个人利益和权利的法律承认和保护。何为民主？简单地说，就是人民作主。人民如何作主？通过投票。投票的原则就是一人一票，少数服从多数。这意味着承认每个人有权参与，而且是平等的权利，因为谁的一票也不比别人的一票更有分量。在投票箱之上，再没有更高的裁判，也没有更高的权威。民主绝非完美，因为数字不一定代表真理。民主有可能犯错误，有可能导致平庸，也有可能被政客和煽动家操纵，但民主与君主制和贵族制这样的少数专制相比，还是最好地代表了大多数人的利益，至少是他们所理解的自己的利益。林肯说过，要永远地欺骗所有的人是不可能的。归根结蒂，人民还是比统治者能更好地保卫自己的利益。专制也许能使统治者达到高超的政治艺术，但它总是只为少数人的利益服务的。

民主的一个重要标志——表达自由——也是基于个人权利这个信念上的。众所周知，具有独特思想的人并不多，宪法保证每个人的言论表达自由并不因为每个人都能提供伟大的思想，

而只是因为作为公民，每个人都有这一不可让渡的平等的权利。民主意味着平等的个人权利，因而没有关于个人的概念，就不可能有民主的概念。

有人说，民主有其虚伪性，证据是：《独立宣言》宣称“人生而平等”，但当时的美国却有着数量众多的黑奴。那确是事实，甚至执笔的杰斐逊本人就是一个奴隶主。但是，宣称人类平等难道不是实现人类平等的第一步？在人类平等的观念被宣布和接受之前，难道能有事实上的平等吗？如果那样的话，又何必发表宣言？只有当原则被承认之后，才可能有机会去实践它。美国革命为了使殖民地从英国统治下解脱出来，把天赋人权和人类平等作为自己的理论依据，并且声称这两条原则是不言自喻的真理。所谓“不言自喻”就是不用证明足以成立，其实也可以说就是无从证明。君权神授的神话被个人的天赋人权所替代。新神话一旦创造出来，便有了自己的生命，它要成长发展，要求自我实现。因此，正是在关于独立的大辩论中，奴隶的问题第一次牵动了民族的良心，导致北方几州取消了奴隶制。正是天赋人权和人类平等的言词最终导致了林肯解放奴隶的公告。同样，又是在废奴运动中，妇女的不平等地位引起了公众注意，并最后通过了妇女选举权的修正案。辞令不是开玩笑的，说出的话，定下的法，是要兑现的，但要靠人民来实现它，而民主就是提供了这样一种实现民众意志的条件和法律依据。民主确实不能包治百病，然而在人类迄今为止所创建的各种社会机制中，它仍然是最实用和最公正的，并且具有最好的自我更正能力。

对于个人主义，存在着几种忧虑。有人怕个人主义使个人孤独，使社会异化。这种可能是有的，个人的自立肯定会削弱社会对他的控制，同时也动摇个人对社会的依赖，个人与社会之间

将会形成一种新的关系。个人也许会觉得更孤独，但却未必比在一个人际关系密切，相互监督的社会中更不幸，因为他有了更多的自由空间。对群体生活的人来说，孤独是他为个人自由付出的代价。对那些更喜欢自由的人来说，孤独正是他盼望的不受干扰的宁静。

更多的人感到忧虑的是，强调个人利益可能会引起道德上的肆无忌惮。这种情况实际上在任何社会都有发生，而在专制制度中统治者的肆无忌惮是最严重的，强调一下普通人的个人利益也许能对它有所遏制。毫无限制的自由是从来不存在的，“自由是做法律所许可的一切事情的权利。”[47]个人主义更不是为所欲为的许可证。个人主义同时包含了个人的权利和责任两个方面，它在一个社会中的实施是基于这样的公民共识：个人权利是至关重要的，个人利益是合法的，但每个人必须服从一定的法则，作出自己的贡献。这情形类似于都市的交通，每辆车和每个人都在奔向自己的目标，但都有责任遵守交通规则。一个人如果只顾自己而违反规则，便将损害别人的利益，阻碍交通，最终也将损害他自己的利益。民主是保护每个公民的个人权利的，如果一个人肆无忌惮到妨碍民主的正常进行，他的权利最终也将失去保护。

也有人害怕个人主义所允许的相互竞争会导向一个胜利者，即独裁者。应该说，这种现象在民主制中发生的可能性大大小于专制体制。一个真正信仰个人主义的人必定尊重别人的同等权利，否则就只是一个自私自利者。而且在一个已经确立个人主义的国家里，很难想象某个个人能在自由的竞争中永远地击败所有同样自主的个人，做到大权在握，永不败落。相反，独裁者更容易从极权国家中产生，因为那里他面对的不是和他平

等的个人，而是大批无权的民众，他们根本毫无与他竞争的手段。

《白鲸》就是一例。有批评家提出，斐考德捕鲸船的毁灭，是由于亚哈船长的极端个人主义所导致。但是只要略加思考，就可发现这个故事并不是个人主义或民主的悲剧，它恰恰是专制产生的又一场悲剧。亚哈船长是这条捕鲸船上唯一的“个人”。其余人都无条件地服从于他，决不是与他平等的“个人”。船长不是通过选举产生的，也不能通过投票罢免。他不需要与任何船员商议便可不顾他人利益作出决定大船命运的指挥。尽管他已准备牺牲全船去满足他复仇的愿望，他也不需要对他们任何人作解释。亚哈不是一个个人，而是一个地地道道的独裁者。如果船上每一个人都能表达自己的观点，并通过投票来决定捕鲸船的命运，悲剧就绝对不可能发生，当然也就不会有如此壮观的悲剧性效应了。

个人主义是对抗专制的最佳方式。个人从独裁者那里赢回的每一个权利都削弱了后者对权利的垄断。每个个人的自我意识的发展都是对犯有自大狂的独裁者的纠正。正因为如此，一切独裁者都反对个人主义，他们从来不喜欢老百姓把自己看作像他一样的个人。从前他们可以公开地鄙视人民，但历史进入20世纪后，他们不敢再公开无视或鄙视人民，于是现代独裁者的一大特点就是自称“人民领袖”，法西斯头子希特勒就是假此名义“合法”地登上历史舞台的。他独霸权力的方式是先让个人从属于一个抽象的国家，再让国家从属于他。在现代专制用来摧垮个人的各种概念中，最被滥用的也许就是“国家”和“人民”。

“国家”常是独裁者行使权力的工具，所谓的“国家”通常指的只是政府。政府集中的权力越大，独裁者手中的权力也就越

大。"国家"越是神圣不可侵犯，独裁者也就越是神圣不可侵犯，甚至可以要求公民个人为了他的利益作出一切牺牲。但何谓国家利益呢？有没有超越每个公民利益之上的抽象的国家利益呢？如果那样的话，国家就成了与每个公民无关的一种存在，那么它又是什么样的国家呢？在某些情况下，个人确实需要为公共利益作出牺牲，比如付税或者参战。但是个人能接受这种牺牲，因为他知道他作的牺牲是值得的，而且有一部分也是为了他自己。在正常情况下，不应该存在着一种与大多数公民的利益相违背的抽象的国家利益。只有一个为自身存在的政府才会给自己那种操纵人民的权利，才会否认个人，以抽象的国家利益为名而牺牲具体个人的权利。专制是为特殊个人的荣耀而存在的，而民主则代表普通个人的利益。从异化的角度看，国家权力实质上是个人权力逐渐异化给政府的一种政治权力。恩格斯早就说过：国家是"从社会中产生但又自居于社会之上并且日益同社会脱离的力量。"[48]"当国家终于真正成为整个社会的代表时，它就使自己成为多余的了。"[49]

也许再没有一个词像"人民"这个词那样频繁地被用来对付个人了。个人是具体的，有不同的思想和利益，而人民则是抽象的。个人能为自己说话，而人民却只能通过代表说话。个人很难在"人民"的大范畴内受到保护。当"人民"这个词与组成人民的每个个人无关时，它还有什么意义呢？它只是一个听来高尚的时髦词，由独裁者用来压迫个人。说人民利益是一切，个人无足轻重，这话似乎很高尚，但谁是人民呢？它难道不是个人的集合吗？有没有超越个人的"人民"存在呢？否定了个人的权利，人民的权利也就被架空了。在捍卫抽象的"人民权利"时，个人的利益就被抽象掉了，而具体的权利就落入了独裁者的手中。

他在把个人抽象为“人民”的过程中强化了他具体的自我。他可以轻而易举地把那些不同意他的个人从“人民”的范畴里开除出去，把他们定为“人民的敌人”。这时的他不再是人民的代表，也不再是人民的领袖，而是人民的主子。在“人民”叫得最响之时，也往往是个人最受践踏之时。然而，人民逐渐意识到了这点，并且开始反驳道：“我们就是人民。”必须认识到的是，国家不是为一个抽象的原则或绝对的理念而存在的，也不是为了一个独裁者或一个姓氏而存在的。国家是为组成它的人民而存在的；不存在高于人民利益的“国家利益”，不存在与个人无关的抽象的“人民利益”。

指出利用“国家”和“人民”的名义来镇压个人这种虚伪行径，并不是说个人和社会之间就不存在矛盾冲突了。矛盾不仅有，甚至经常发生。承认和尊重个人权利比无视个人权利肯定会使更多的个人之间以及个人与社会之间的矛盾显现出来，但这种矛盾在本质上并非不可调和，在现实中也并非不可解决。因为个人在本质上并不与社会相对抗，人有自然的好交际性。人作为社会动物需要相互依存来求得生存和幸福。甚至像名、利、特权等私人利益，也只有在社会中才有意义（否则向谁炫耀呢?），而且也只有从社会中才能获取。一个文明人能完全离群索居的事例实在太罕见了，相互依存是人类存在的方式。

因此，把个人利益看成与集体利益相对抗是狭隘而片面的观点。个人作为整体的一部分，他的自我完成无疑会促进社团的发展，而一个好的社团也肯定会有利于每个个人的自我完成。这一关系使我们想到爱默生如何通过超灵来和谐个人灵魂和宇宙灵魂：宇宙之魂遍及每个个人灵魂，个人灵魂因此受到滋养和激励，又同时对宇宙之魂作出贡献。威廉·詹姆斯也得出同样的

结论："没有个人的冲动，社团将停滞；没有社团的同情，那冲动将消逝。"一个真正的个人主义者，虽然反对以集体的名义要求个人作无谓的牺牲，但绝不是唯我主义者，他关心如何协调这两方面的关系。

托克维尔注意到，要抵销个人主义可能产生的负面影响，一条有效的途径就是自由结社。个人以自愿的原则联合起来去做一件事，或得到一种归属感，或仅仅感受一种支持。但这种自由结社不应混同于固定的机构，一旦它成为现存秩序的一种，便可能完全不一样了。爱默生作为个人主义者是从来不信任机构的，他从来不希望个人融合成"大众"中的一员，因为他毫不怀疑在"大众"中个人会失去个性，成为盲目顺从的牺牲品。"随大流"是最没有个性，没有独立思考的行为。他在日记中写道：

> 只有当联合者全都孤立时，联合体才是完美的。每个人都是一个宇宙，如果他试图加入旁人，他即刻被推压，拥挤，约束，一分为二，一分为四，在一切方面都被缩小。联合体越是严格，他就越小越可怜……理想的联合体——是在真正的个人主义基础上的真正的联合体。[50]

个人若不能维护自己的独立，就等于又回到中世纪那种不可区分的大众中去了。这也是为什么爱默生不喜欢基于集体主义的社会主义的原因。他在 1848 年写道："就社会主义而言，那儿并无神谕。神谕是无声的。当我们要宣布真正和人有关的事，我们立刻回到个人那里。"[51]他又怀疑社会主义的公有制："你不能这样来安排财产以至于取消了勤劳的动力。如果你否认房租和利息，那么会使人全部惰怠无德。"[52]为了改良社会和人类，

爱默生坚持首先必须改良个人。

生活是充满悖论的。在个人与集体的平衡中，过分强调其中一方都可能有危险。若不考虑一个观念具体运作的历史和社会条件，便很难判断它的可行性。中庸之道指导我们，在集体吞没个人的情况下应该多注意关照个人权利；而在个人利益泛滥时又应该强调一下集体。但是无论如何，解放了的个人不应再次失落在一个"范畴"之中，成为其无声无息的分子。个人主义是平民个人对有权势的个人好不容易赢来的历史性胜利，他们是否能保护这胜利果实还说不定。个人主义是否能为个人服务，还依赖于个人自己的觉悟和努力。

个人是人类存在的最小的不可分割的单位，但每个个人又是一个小宇宙，代表了整个人类，也是社会进步的终极目的。个人身上包含着一切人类的价值：没有个人的尊严，就无人类尊严可言；没有个人权利，就无人权可言。个人的贬值也就是人的贬值，摧毁个人也就是摧毁人类的第一步。难怪在每一个集中营里，纳粹分子做的第一件事就是摧毁一个人对于自我的意识。当个人意识消失了，多少人也不过是一大片躯体的集合，可以任意摆布了。

如果每一个人都无能，都无足轻重，都奴性十足，那么这个人民就不可能是伟大的人民，这个民族也不可能是伟大的民族。如果一个人不能为自己负责，他就把这个责任转嫁给了社会。如果他能充分负起自己的责任，他就使别人减轻了负担。学做人就是学做一个负责的个人，所有好的思想和理想都有待于好的个人去完成。"世界上最光辉最宏伟的事业就是使个人站立起来。"[53]直立对人类进化的意义已经众所周知，直立对个人的意义也同样重要。个人至少能为社会作的第一个贡献就是把

自己从一个人变为一个“个人”,去接近一个大写的“人”的标准,去发展人的心智和道德潜能,甚至具有一点超验的精神,这,就是爱默生个人主义的宗旨。这样的个人是充分发展的、自立的、能使社会更美好的个人,个人主义是这样的个人所享有的一种平衡而平静的感觉。

注 释

[1] *Selections*, p.139.

[2] Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, Knopf and Random House, New York, 1945, Book Ⅱ, p.104.

[3] "The American Scholar", *Selections*, p.79.

[4] Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, The New American Library, New York, 1960, p.121.

[5][6] Yehoshua Arieli, *Individualism and Nationalism in American Ideology*, Harvard University Press, 1964, pp.211;221.

[7] *Democracy in America*, p.104.

[8] *Jefferson, His Political Writings*. 译文引自赵一凡编《美国的历史文献》,北京三联书店1989年版,页28—29。

[9][10] *Jefferson's Letters*, pp.281;62.

[11][12] Frederick Jackson Turner, *The Frontier in American History*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1967, pp.274;302.

[13][14] *Democracy in America*, Book Ⅱ, pp.108;131.

[15] *Selections*, p.62.

[16] "The American Scholar", Ibid., p.76.

[17][18] "Self-Reliance", Ibid., pp.160;148.

[19] *Journals*, vol.10, p.8.

[20][21] *Selections*, pp.95;149.

[22] *Lectures*, vol.3, p.243.

[23][24][25][26] "The American Scholar", *Selections*, pp.79;79;79;75—76.

[27][28][29][30] "Napoleon: or, the Man of the World", *Selected Writings*, pp.501;511;520;516.

[31] *On Liberty*, p.104.

[32][33] Nancy Wilson Ross, *Three Ways of Asian Wisdom*, Simon and Schuster, New York, 1966, pp.82;81.

[34] 《龚自珍全集》,上海人民出版社1975年版,页92。

[35] *Journals*, vol.15, pp.418-419.

[36] *Democracy in America*, Book II, p.129.

[37][38][39] 孟德斯鸠:《论法的精神》,商务印书馆1993年版,上册,页129、8、26。

[40] *Jefferson's Letters*, p.295.

[41] *Democracy in America*, Book II, p.109.

[42] *On Liberty*, p.106.

[43] *Democracy in America*, Book II, p.109.

[44] 黎永泰:《中西文化与毛泽东早期思想》,成都,四川大学出版社1991年版,页43。

[45] *Letters of Charles Eliot Norton*, vol. 1, p.506. Quoted from *Cambridge History of American Literature*, p.354.

[46] *Journals*, vol.12, p.125.

[47] 《论法的精神》,上册,页154。

[48] 恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》,《马克思恩格斯选集》卷4,页166。

[49] 恩格斯:《反杜林论》,同上,卷3,页320。

[50] *Journals*, vol.8, p.251.

[51][52] Ibid., vol.10, pp.310;312.

[53] "The American Scholar", *Selections*, p.76.

附录一

爱默生年表

1803　5月23日生于马萨诸塞州波士顿。

1811　父亲病故，享年42岁。

1812—1817　波士顿拉丁学校学习。

1817—1821　哈佛大学学习。

1821—1825　在其兄威廉的波士顿女子学校任教。

1822　在唯一神教刊物《基督徒》上发表第一篇文章《论中世纪宗教》。

1825　进哈佛神学院中班学习，因眼疾中断。

1826　开始作为唯一神教牧师布道。

1829　被聘为波士顿第二教堂的初级牧师。9月与爱伦结婚。

1831　爱伦病逝，年仅19岁。

1832　要求改革圣餐仪式，遭拒绝后辞去牧师职务，作题为《圣餐》的布道。乘船去欧洲。

1833　在意大利、法国、英国等欧洲国家游览，会见华兹华斯与卡莱尔等文化名人，从此与卡莱尔建立终身友谊。10月回到美国，开始以演讲为生。

1834　在波士顿作关于"博物学"的演讲。移居老家康科德。

1835　作关于伟人生平的演讲。9月与莉蒂亚结婚。

1836　7月开始"超验主义俱乐部"(持续到1843年)。9月《论自然》一书发表。阅读并摘引乔舒亚·马什曼编译的《孔子》一书。

1837　在哈佛大学作题为《美国学者》的演讲。结识梭罗。

1838　写信给范·布伦总统,抗议政府强迫切诺基印第安人迁离故土。在哈佛大学作《对神学院毕业班的讲演》。

1840　与玛格丽特·富勒共同出版超验主义刊物《日晷》。

1841　《随笔:第一集》出版。

1842　5岁的儿子沃尔多死于腥红热。

1843　阅读戴维·科利所译《中国古典:通称四书》。

1844　反对美国同墨西哥作战,发表反对奴隶制的演说。《随笔:第二集》出版。

1845　发表《代表人物》系列演说。

1846　《诗集》出版。

1847－1848　第二次去欧洲,应邀在英国各地作演讲。

1849　《论自然、演说词与讲演录》出版。

1850　《代表人物》出版,作题为《生活的准则》系列演说。富勒沉船遇难。

1851　发表演说反对"逃奴法",谴责韦伯斯特为维护"逃奴法"所作演讲。

1852—1853　西部旅行演说。母亲去世,享年85岁。

1855　积极参与废奴运动。写信给惠特曼,赞扬《草叶集》。

1856　《英国特色》出版。

1857　在家中会见激进的废奴主义者约翰·布朗。

1860　《生活的准则》出版。南北战争开始。

1861　发表废奴演说时遭到攻击。

1862　在华盛顿会见林肯总统。梭罗病逝。

1865　南北战争结束，林肯遇刺，发表演讲悼念林肯。

1867　阅读詹姆斯·莱格所译注的《中国古典》。

1870　《社交与独处》出版。

1872—1873　第三次赴欧。

1876　《诗选》出版。

1882　4 月 27 日病逝于康科德。

附录二

爱默生集中摘录的“四书”语录

一、《爱默生日记》第五卷

子曰：“赐也，始可与言诗已矣，告诸往而知来者。”

孟之反不伐，奔而殿，将入门，策其马，曰：“非敢后也，马不进也。”

孔子，其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至。

子谓颜渊，曰：“吾见其进也，未见其止也。”

三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。

唐棣之华，偏其反而。岂不尔思？室是远而。

子在齐闻韶，三月不知肉味，曰：“不图为乐之至于斯也。”

二、《日晷》1843年4月号

子曰：“朝闻道，夕死可矣。”

人之生也直，罔之生也幸而免。

饭疏食，饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云。

贤哉，回也！一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。贤者，回也！

子贡曰："怨乎？"子曰："求仁而得仁，又何怨？"

子曰："衣敝缊袍，与衣狐貉者立，而不耻者，其由也与？"

非其鬼而祭之，谄也。

子曰："不患人之不己知，患不知人也。"

人焉廋哉？人焉廋哉？

无友不如己者。

子游问孝。子曰："今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养；不敬，何以别乎？"

子入太庙，每事问。或曰："孰谓鄹人之子知礼乎？入太庙，每事问。"子闻之，曰："是礼也。"

宰予昼寝。子曰:"朽木不可雕也,粪土之墙不可杇也;于予与何诛?"

人之过也,各于其党。

知之为知之,不知为不知,是知也。

子曰:"默而识之,学而不厌,诲人不倦,何有于我哉?"

譬如为山,未成一篑,止,吾止也。譬如平地,虽覆一篑,进,吾往也。

三、《日晷》1843年10月号

万物皆备于我矣。反身而诚,乐莫大焉。

君子所性,仁义礼智根于心,其生色也,睟然,见于面,盎于背,四体不言而喻。

夫君子所过者化,所存者神,上下与天地同流。

子贡曰:"君子之过也,如日月之食焉:过也,人皆见之;更也,人皆仰之。"

孟子曰:"莫非命也,顺受其正;是故知命者不立乎岩墙下。尽其道而死者,正命也;桎梏死者,非正命也。"

学　者

王子垫问曰："士何事？"孟子曰："尚志。"曰："何谓尚志？"曰："仁义而已矣。居恶在？仁是也；路恶在？义是也。居仁由义，大人之事备也。"

仁，人心也；义，人路也。人有鸡犬放，则知求之；有放心而不知求。学问之道无他，求其放心而矣。

尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。

尽信书，则不如无书。

道

诚者天之道也。诚之者，人之道也。

自诚明，谓之性。自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣。

获罪于天，无所祷也。

孟子曰："仁也者，人也。合而言之，道也。"

充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。

是故诚者，天之道也；思诚者，人之道也。至诚而不动者，未之有也；不诚，未有能动者也。

有天爵者，有人爵者。仁义忠信，乐善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵从之。今之人修其天爵，以要人爵；即得人爵，而弃其天爵，则惑之甚者也，终亦必亡而已矣。

改　革

道不远人。人之为道而远人，不可以为道。诗曰："伐柯伐柯，其则不远"。执柯以伐柯，睨而视之，犹以为远。故君子以人治人，改而止。

子路有闻，未之能行，唯恐有闻。

叶公问政。子曰："近者悦，远者来。"

战　争

孟子曰："吾今而后知杀人亲之重也；杀人之兄，人亦杀其兄。然则非自杀也，一间耳。"

故善战者服上刑。

政　　治

季康子问政于孔子。孔子对曰："政者，正也。"

季康子患盗，问于孔子。孔子对曰："苟子之不欲，虽赏之不窃。"

孟子曰："伯夷，目不视恶色，耳不听恶声。非其君，不事；非其民，不使。治则进，乱则退。横政之所出，横民之所止，不忍居也。思与乡人处，如以朝衣朝冠坐于涂炭也。当纣之时，居北海之滨，以待天下之清也。故闻伯夷之风者，顽夫廉，懦夫有立志。"

"伊尹曰：'何事非君？何使非民？'治亦进，乱亦进。曰：'天之生斯民也，使先知觉后知，使先觉觉后觉。予，天民之先觉者也。予将以此道觉此民也'。思天下之民匹夫匹妇有不与被尧舜之泽者，若己推而内之沟中——其自任以天下之重也。

"柳下惠不羞汙君，不辞小官。进不隐贤，必以其道。遗佚而不怨，阨穷而不悯。与乡人处，由由然不忍去也。'尔为尔，我为我，虽袒裼裸裎于我侧，尔焉能浼我哉？'故闻柳下惠之风者，鄙夫宽，薄夫敦。"

德

仲弓问仁。子曰:“己所不欲,勿施于人。”

司马牛问仁。子曰:“仁者,其言也讱。”曰:“其言也讱,斯谓之仁已乎?”子曰:“为之难,言之得无讱乎?”

孔子曰:“德之流行,速于置邮而传命。”

诗曰:“天生蒸民,有物有则。民之秉夷,好是懿德。”孔子曰:“为此诗者,其知道乎!”

子曰:仁远乎哉? 我欲仁,斯仁至矣。”

子曰:“吾未见好德如好色者也。”

子曰:“君子不器。”

子贡问君子。子曰:“先行其言,而后从之。”

子曰:“由! 诲女知之乎! 知之为知之,不知为不知,是知也。”

子曰:“鬼神之为德,其盛矣乎。视之而弗见,听之而弗闻,体物而不可遗。使天下之人,齐明盛服,以承祭祀。洋洋乎,如

在其上，如在其左右。诗曰：'神之格思，不可度思，矧可射思。'
夫微之显，诚之不可掩，如此夫。"

主要参考书目

中文部分

1. 杨伯峻译注:《论语译注》,北京,中华书局1988年版。
2. 杨伯峻编著,兰州大学中文系孟子译注小组修订:《孟子译注》,北京,中华书局1960年版。
3. 陈鼓应:《老子今注今译》,北京,中华书局1984年版。
4. 陈鼓应:《庄子今注今译》,北京,中华书局1983年版。
5. 冯友兰:《中国哲学史新编》,北京,人民出版社1984年版。
6. 任继愈主编:《中国哲学史》,人民出版社1979年版。
7. 《梁漱溟学术精华录》,北京师范学院出版社1988年版。
8. 李泽厚:《中国近代思想史论》,北京,人民出版社1979年版。
9. 李泽厚:《中国古代思想史论》,北京,人民出版社1985年版。
10. 胡奇光:《中国文祸史》,上海人民出版社1993年版。
11. 黎永泰:《中西文化与毛泽东早期思想》,成都,四川大学出版社1991年版。
12. 孟德斯鸠:《论法的精神》,北京,商务印书馆1963年版。
13. 威利斯顿·沃尔克:《基督教会史》,北京,中国社会科学出版社1991年版。
14. 佩雷菲特:《停滞的帝国》,北京,三联书店1993年版。
15. 安田朴、谢和耐等:《明清间入华耶稣会和中西文化交流》,成都,巴蜀书社1993年版。

外文部分

1. Arieli, Yehoshua. *Individualism and Nationalism in American Ideology*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1964

2. Bailyn, Bernard. *The Ideological Origins of the American Revolution*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA, 1967

3. Bercovitch, Sacvan. *The American Jeremiad*, University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin, 1978

   The Puritan Origins of the American Self, Yale University Press, New Haven, 1975

4. Burckhardt, Jacob. *The Civilization of the Renaissance in Italy*, The New American Library, New York, 1960

5. Cameron, Kenneth Walter. *Ralph Waldo Emerson's Reading*, Haskell House, Publishers of Scholarly Books, New York, 1966

6. Carpenter, Frederic Ives. *Emerson and Asia*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1930

7. Chan, Wing－tsit. trans. and ed. *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1973

8. Ch'en, Jerome. *China and the West: Society and Culture 1815—1937*, Indiana University Press, Bloomington and London, 1979

9. Creel, Herrlee G. *Chinese Thought: From Confucius to Mao Tsetung*, The University of Chicago Press, 1953

10. Dawson, Raymond. *The Chinese Chameleon*, Oxford University Press, London, 1967

11. Devane, R. S. S. J. *The Failure of Individualism: A Documented Essay*, Greenwood Press, Westport ,CT, 1976

12. *The Dial, A Magazine for Literature , Philosophy, and Religion*, July 1840 – April 1844, vol. 1 – 4, J. Monroe et al, Boston; Russell & Russell, New York, 1961

13. Emerson, Ralph Waldo. *The Complete Works*, vol. 1 – 12. ed. Edward Waldo Emerson, Houghton Mifflin Company, Boston, 1903 – 1914

The Early Lectures, Vol. 1—3. ed. Stephen E. Whicher et al. Harvard University Press, Cambridge, MA 1959

The Journals and Miscellaneous Notebooks, vol. 1 – 16. ed. William H. Gilman et al. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA, 1960 – 1970

The Letters, vol. 1 – 6. ed. Ralph L. Rusk. Columbia University Press, New York, 1939

The Selected Writings of Ralph Waldo Emerson, ed. Brooks Atkinson, Random House, New York, 1950

Selections From Ralph Waldo Emerson, ed. Stephen E. Whicher, Houghton Mifflin Company, Boston, 1960

14. Fairbank, John King. *The United States and China*, 4th ed. Harvard University Press, Cambridge, MA 1983

15. Franke, Wolfgang. *China and the West*, Uiversity of South Carolina Press, SC, 1967

16. Gonnaud, Maurice. *An Uneasy Solitude: Individual and*

Society in the Work of Ralph Waldo Emerson, tr. Lawrence Rosenwald, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1987

17. Govan, William. (Publisher) *The Phenix; A Collection of Old and Rare Fragments*, New York, 1835

18. Gray, Henry David. *Emerson, A Statement of New England Transcendentalism as Expressed in the Philosophy of Its Chief Exponent*, Standford University Press, CA, 1917

19. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on the Philosophy of World History*, Cambridge University Press, 1975

20. Hudson, G. F. *Europe and China: A Survey of Their Relations From the Earliest Times to 1800*, Beacon Press, Boston, 1961

21. Jefferson, Thomas. *Jefferson, His Political Writings*, ed. Edward Dumbauld, the Bobbs – Merrell Company, New York, 1955

    Jefferson's Letters, ed. Willson Whitman, E. M. Hale and Company, Eau Claire, Wisconsin

22. King's Chapel Lectures. *The Religious History of New England*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1917

23. Konvitz, Milton R. and Whicher, Stephen E. *Emerson, A Collection of Critical Essays*, Prentice – Hall, Inc., Englewood Cliffs, NJ, 1962

24. Lach, Donald. *Asia in the Making of Europe*, University of Chicago press, Chicago, 1965

25. Levenson, Joseph Richmond. *Confucian China and Its Modern Fate, A Trilogy*, Berkeley, University of California

Press, 1968

26. Lin, Yutang. *My Country and My People*, Heinemann Educational(Asia), Hong Kong, 1977

27. McAleer, John. *Ralph Waldo Emerson: Days of Encounter*, Little, Brown and Company, Boston, 1984

28. Michael, John. *Emerson and Skepticism: The Cipher of the World*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1988

29. Mill, John Stuart. *On Liberty*, ed. David Spitz, Norton & Company, new York, 1975

On Social Freedom, Columbia University Press, New, York, 1941

30. Miller, Perry, *Errand Into the Wilderness*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA 1959

31. Moore, Charles A. ed. *The Chinese Mind*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1967

32. Morgan, Edmund S. *The Puritan Dilemma: The Story of John Winthrop*, ed. Oscar Handlin, Little, Brown and Company, Boston, 1958

33. Munro, Donald J. ed. *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*, The University of Michigan, MI, 1985

34. Ness, Thomas Van. *The Religion of New England*, The Beacon Press, Boston, 1926

35. Nietzsche, Friedrich. *The Portable Nietzsche*, ed. Walter Kaufmann, The Viking Press, New York, 1963

36. Parker, B. L. *Emerson's Fall: A New Interpretation of the*

Major Essays, Continuum, New York, 1982

37. Paul, Sherman. *Emerson's Angle of Vision*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1952

38. Poirier, Richard. *The Renewal of Literature: Emersonian Reflections*, Random House, New York, 1987

39. Riesman, David. *Individualism Reconsidered*, The Free Press, Glencoe, IL, 1954

40. Robinson, David. *Apostle of Culture: Emerson as Preacher and Lecturer*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, PA, 1982

41. Ross, Nancy Wilson. *Three Ways of Asian Wisdom*, Simon and Schuster, New York, 1969

42. Rusk, Ralph L. *The Life of R. W. Emerson*, Charles Scribner's Sons, 1949

43. Russell, Phillips. *Emerson, the Wisest American*, Brentano's Publishers, New York, 1929

44. Schlesiger, Arthur M. Jr. *The Age of Jackson*, Little, Brown and Company, Boston, 1946

45. Schwartz, Benjamin. *The World of Thought in Ancient China*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA, 1985

    In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA, 1983

46. Speer, William. *The Oldest and the Newest Empire: China and the United States*, Robert S. Davis & Co. Pittsburgh, PA,

1877

47. Teng, Ssu－yu and Fairbank, John K. *China's Response to the West: A Documentary Survey 1839—1923*, Atheneum, New York, 1969

48. Tocqueville, Alexis de. *Democracy in America*, vol. 1－2, Alfred A. Knopf and Random House, New York, 1945

49. Trent, William Peterfield et al. *Cambridge History of American Literature*, The Macmillan Company, New York, 1969

50. Tu, Wei－ming. *Humanity and Self－Cultivation: Essays in Confucian Thought*, Asian Humanities Press, Berkeley, CA, 1979

Confucian Thought: Selfhood As Creative Transformation, State University of New York Press, New, York, 1985

51. Turner, Frederick Jackson. *The Frontier in American History, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1967*

52. *Tyler, Alice Felt. Freedom's Ferment*, Harper and Brothers, New York, 1944

53. Walters, Ronald G. *American Reformers, 1815－1860*, Hill and Wang, New York, 1978

54. Weber, Max. *The Religion of China*, The Macmillan Company, New York, 1951

55. Whicher, Stephen E. *Freedom and Fate: An Inner Life of R. W. Emerson*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1971

56. White, Theodore H. *China: The Roots of Madness*, Bantam Books, New York, 1969
57. Wright, Arthur F. *Buddhism in Chinese History*, Standford University Press, CA, 1959

后　　记

本文的最初形式是以英语写成的哈佛大学美国文明史博士论文。我在攻读这一学位的过程中，曾先后获得哈佛大学燕京学院和美国文明史博士班的资助以及温克勒奖学金，在此向他们深表感谢。

作为我的导师，萨克凡·伯克维奇教授给予我的指导和帮助是长时期多方面的，他的思想与思维都对我具有启迪作用。杜维明教授也曾鼓励我对这个题目进行探索，并抽出时间阅读全文，提出宝贵意见。对于他们的教诲，我表示由衷的谢意。

我还要感谢哈佛大学的其它老师和朋友，他们的关怀令我难忘。

中国社会科学院外国文学研究所是我的工作单位，它多年来的支持使我能安心完成学业，从事研究，我的感激自然不言而喻。

本文在改写成中文时，曾被列为国家社科基金项目，这对于我几年来科研工作的意义是任何科研工作者都深有同感的。

本文第一章的部分曾以《爱默生从神学走向自立》为题发表于《冯至先生纪念论文集》（社会科学文献出版社，1993），第二章的部分曾以《爱默生和东方》为题发表于《外国文学研究集刊》第16辑（中国社会科学出版社，1994），第三章的部分曾以《爱默生与四书》为题发表于《二十一世纪》1994年10月号（香港中文大学）。

[General Information]
书名=爱默生和中国
作者=
页数=257
SS号=0
出版日期=